

رُوحِ الْمَعَانِي

فِي

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الشَّانِي

لِلْعَلَّامَةِ الْأَلُوسِيِّ ابْنِ رَأْدِي

وَارِثِ كَامِلِ التَّرَاثِ الْمَسْرُومِي

بِكَيْفِيَّتِهِ

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبِينِ

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتى بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادى
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صليب الرحمة وأفاض عليه سجال
الإحسان والنعمة آمين



المجلد الثاني

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق

المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادى

إدارة الطباعة الخيرية

ولز

لحماء التراث العربي

سجوت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿سورة المؤمنین ۲۳﴾

مكية كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وفي البحر هي مكية بلا خلاف ، واستثنى منها كما في الاثنان قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفيهم) إلى قوله سبحانه (مبلسون) واستشكل الحكم على ما عداه بكونه مكية لما فيه من ذكر الزكاة وهي انما فرضت بالمدينة ، وأجيب بأنه بعد تسليم ان ما ذكر فيه يدل على فرضيتها يقال : ان الزكاة كانت واجبة بمكة والمفروض بالمدينة ذات النصب وتستمع تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى وهي كما في كتاب العدد للداني وجمع البيان للطبرسي مائة وثمان عشرة آية في الكوفى ومائة وسبع عشرة آية في الباقى ، وقد مدح النبي ﷺ العشر الاول منها فقد أخرج أحمد . والترمذى . والنسائى . والحاكم وصححه والضياء في المختارة وغيرهم عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال : « كان إذا نزل على رسول الله ﷺ الوحي نسمع عند وجهه كدوى النحل فأنزل عليه يوما فكشفتنا ساعة فسرى عنه فاستقبل القبلة فرفع يديه فقال : اللهم زدنا ولا تنقصنا وأكرمنا ولا تهنا واغننا ولا تحرمنا وآثرنا ولا تؤثر علينا وارض عنا وارضنا » ثم قال : « لقد أنزلت على عشر آيات من أقامهن دخل الجنة ثم قرأ (قد أفلح المؤمنون) حتى ختم العشر ، ومناسبتها لآخر السور قبلها ظاهرة لأنه تعالى خاطب المؤمنين بقوله سبحانه (يا أيها الذين آمنوا اركموا) الآية وفيها (لعلم فلاحون) فناسب أن يحقق ذلك فقال عز قائلنا :

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَـ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ ١ ﴾ والفلاح الفوز بالمرام ، وقيل : البقاء في الخير والافلاح الدخول في ذلك فلا يشار الذى هو الدخول بالبشارة ، وقد يجى متعديا وعليه قراءة طاحه بن مصرف . وعمر بن عبيد (أفلح) بالبناء للمفعول ، و (قد) لثبوت أمر متوقع وتحققه ، والظاهر أنه هنا الفلاح لأن قد دخلت على فعله وهو متوقع الثبوت من حال المؤمنين ، وجعله الرخصى الاخبار بثباته وذلك لأن الفلاح مستقبل أبرز في معرض الماضى مؤكداً بقدر دلالة على تحققه فيفيد تحقق البشارة وثباتها كأنه قيل : قد تحقق أن المؤمنين من أهل الفلاح في الآخرة ، وجوز أن يكون جملة (قد أفلح) جواب قسم محذوف وقد ذكر الزجاج في قوله تعالى : (قد أفلح من زكاهما) انه جواب القسم المذكور قبله بتقدير اللام .

وقرأ ورش عن نافع (قد أفلح) بالقاء حركة الهمزة على الدال وحذفها لفظاً لالتقاء الساكنين كما قال أبو البقاء وهما الهمزة الساكنة بعد نقل حركتها والدال الساكنة بحسب الأصل لأنه لا يعتد بحر كنهها العارضة . وقرأ طاحه أيضاً (قد أفلحوا) بضم الهمزة والحاء والفاء واو الجمع وهي مخرجة على لغة أكلوفى البراغيث ، وقول ابن عطية هي قراءة مردودة مردود ، وعن عيسى بن عمر قال : سمعت طلحة يقرأ (قد أفلحوا المؤمنين) فقلت له : أتلتحن ؟ قال : نعم كما لحن أصحابى ، ولعل مراده إن مرجع قراءتى الرواية ومتى صحت في شئ

لا يكون لحنا في نفس الامر وإن كان كذلك ظاهراً، وإثبات الراوي في الرسم مروى عن كتاب ابن خالويه • وفي الاوامع أنها حذفت في الدرج لالتقاء الساكنين وحملت الكتابة على ذلك فهي محذوفة فيها أيضاً ونظير ذلك (بمع الله الباطل) وقد جاء حذف الواو لفظاً وكتابة والاكتفاء بالضمة الدالة عليها كما في قوله :

ولو أن الأطباء كان حولي وكان مع الأطباء الاساءة

وهو ضرورة عند بعض النحاة، والمراد بالمؤمنين قيل اما المصدقون بما علم ضرورة أنه من دين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من التوحيد والنبوة والحشر الجسائى والجزاء ونظائرها فقوله تعالى : ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ٣﴾ وما عطف عليه صفات مخصصة لهم، وإما الآتون بفروعه أيضاً كما ينبى، عنه إضافة الصلاة اليهم ففى صفات موضحة أو مادحة لهم، وفى بعض الآثار ما يؤيد كونها مخصصة وجعل الزخشرى الاضافة للإشارة إلى أنهم هم المتفعمون بالصلاة دون المصلى له عز وجل، والخشوع التذلل مع خوف وسكون للجوارح . ولذا قال ابن عباس فيها رواه عنه ابن جرير . وغيره خاشعون خائفون ساكنون . وعن مجاهد أنه هنا غض البصر وخفض الجناح ، وقال مسلم بن يسار . وقادة : تنكيس الرأس، وعن على كرم الله تعالى وجهه ترك الالتفات . وقال الضحاك : وضع اليمين على الشمال .

وعن أبى الدرداء إعظام المقام وإخلاص المقال واليقين التام وجمع الاهتمام ، ويتبع ذلك ترك الالتفات وهو من الشيطان فقد روى البخارى . وأبو داود . والنسائى عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن الالتفات فى الصلاة فقال : « هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد » • وأخرج ابن أبى شيبه عن أبى هريرة أنه قال فى مرضه : أقعدوني أقعدوني فأن عندى ودعة أو دعيتها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « لا يلتفت أحدكم فى صلاته فإن كان لابد فاعلا فى غير ما افترض الله تعالى عليه » • وترك العبث بثيابه أو شئ من جسده ، وإنكار منافاته للخشوع مكابرة ، وقد أخرج الحكيم الترمذى فى نوادر الاصول لسنن بسند ضعيف عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه رأى رجلاً يعبث بلحيته فى صلاته فقال : « لو خشع قلب هذا خشعت جوارحه » ، وترك رفع البصر إلى السماء وإن كان المصلى أعمى وقد جاء النهى عنه ، فقد أخرج مسلم . وأبو داود . وابن ماجه عن جابر بن سمرة قال : « قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : ليتهم أن أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء فى الصلاة أو لا ترجع اليهم » • وكان قبل نزول الآية غير منهى عنه ، فقد أخرج الحاكم وصححه . وابن مردويه . والبيهقى فى سننه عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت (الذين هم فى صلاتهم خاشعون) فغطأ رأسه ، وترك الاختصار وهو وضع اليد على الخاصرة وقد ذكروا أنه مكروه ، وجاء عنه صلى الله تعالى عليه وسلم « الاختصار فى الصلاة أكل النار » أى إن ذلك فعل اليهود فى صلاتهم استراحة وهم أهل النار لأن لهم فيها راحة كيف وقد قال تعالى : (لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون) ومن أفعالهم أيضاً فيها التميل وقد جاء النهى عنه •

أخرج الحكيم الترمذى من طريق القاسم بن محمد عن أسماء بنت أبى بكر عن أم رومان والدة عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : رآنى أبوبكر رضى الله تعالى عنه أتبمل فى صلاتى فوجرت زجرة كدت أنصرف

عن صلاتي ثم قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا قام أحدكم في الصلاة فليسكن أطرافه لا يتميل تميل اليهود فإن سكون الأطراف في الصلاة من تمام الصلاة » وقال في الكشاف : من الخشوع أن يستعمل الآداب وذكر من ذلك توقيف الثوب ، التمطي والتأوب والتغميض (١) وتغطية الغم والسدل والفرقة والتشبيك وتقليل الحمى . وفي البحر نقلا عن التحرير أنه اختلف في الخشوع هل هو من فرائض الصلاة أو من فضائلها ومكملاتها على قولين والصحيح الأول ومحل القلب اه ، والصحيح عندنا خلافه ، نعم الحق أنه شرط القبول لا الاجزاء .

وفي المنهاج وشرحه لابن حجر ويسن الخشوع في كل صلاته بقلبه بأن لا يحضر فيه غير ما هو فيه وإن تعلق بالأخرة وبجوارحه بأن لا يعبت بأحدها ، وظاهر أن هذا مراد النووي من الخشوع لأنه سيذكر الأول بقوله : ويسن دخول الصلاة بنشاط و فراغ قلب إلا أن يجعل ذلك سببا له ولذا خصه بحالة الدخول . وفي الآية المراد كل منهما كما هو ظاهر أيضا ، وكان سنة لثناء الله تعالى في كتابه العزيز على فاعليه ولا تنفاه ثواب الصلاة بانتفائه كما دلت عليه الأحاديث الصحيحة ، ولأن لنا وجه اختياره جمع أنه شرط للصحة لكن في البعض فيكره الاسترسال مع حديث النفس والعبث كتسوية رداءه أو عمامته لتغير ضرورة من تحصيل سنة أو دفع مضرة ، وقيل يحرم اه ، وللامام في هذا المقام كلام طويل من أراداه فليرجع إليه . وتقديم الظرف قبل لرعاية الفواصل . وقيل يقرب ذكر الصلاة من ذكر الإيمان فانهما اخوان وقد جاء إطلاق الإيمان عليها في قوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) وقيل للحصر على معنى الذين هم في جميع صلاتهم دون بعضها خاشعون ، وفي تقديم وصفهم بالخشوع في الصلاة على سائر ما يذكر بعد ما لا يخفى من التنويه بشأن الخشوع ، وجاء أن الخشوع أول ما يرفع من الناس ، في خبر رواه الحاكم وصححه أن عبادة بن الصامت قال : يوشك أن تدخل المسجد فلا ترى فيه رجلا خاشعا .

وأخرج ابن أبي شيبة . وأحمد في الزهد ، والحاكم وصححه عن حذيفة قال : « أول ما تفقدون من دينكم الخشوع وآخر ما تفقدون من دينكم الصلاة وتنتقض عرى الإسلام عروة عروة الخبير (وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ) وهو ما لا يعتد به من الأقوال والأفعال ، وعن ابن عباس تفسيره بالباطل ، وشاع في الكلام الذي يورد لأعن روية وفكر فيجري مجرى اللغاء وهو صوت المصافير ونحوها من الطير ؛ وقد يسمى كل كلام قبيح لغوا ، ويقال فيه كما قال أبو عبيدة لغوا ولغا نحو عيب وعاب ، وأنشده عن اللغا ورفث التكليم (مُعْرُضُونَ ٣) في عامة أوقاتهم لما فيه من الحالة الداعية إلى الاعراض عنه مع ما فيه من الاشتغال بما يعينهم ، وهذا أبلغ من أن يقال : لا يلهون من وجوه ، جعل الجملة اسمية دالة على الثبات والدوام ، وتقديم الضمير المفيد لتقوى الحكم بتكريره ، والتعبير في المسند بالاسم الدال على شاع على الثبات ، وتقديم الظرف عليه المفيد للحصر ، وإقامة الاعراض مقام الترك ليدل على تباعدكم عنه رأدا مباشرة وتسببا وميلا وحضورا فإن أصله أن يكون

«١» قيل هو فعل اليهود وجاء النهي عنه لكن من طريق ضعيف ، وقال النووي : عندي أنه لا يكره ما لم يخف ضررا انتهى ، وربما يقال : إن فيه منعا لتفريق الذهن فيكون سببا لحضور القلب والخشوع ، ولذا أفتى ابن عبد السلام بأنه أولى إذا شوش عدمه خشوعه أو حضور قلبه مع ربه عز وجل اه منه

في عرض أى ناحية غير عرضه ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ الظاهر أن المراد بالزكاة المعنى المصدري - أى التزكية - لأنه الذى يتعلق به فعلهم ، وأما المعنى الثانى وهو القدر الذى يخرج منه المزكى فلا يكون نفسه مفعولاً لهم فلا بد إذا أريد من تقدير مضاف أى لأداء الزكاة فاعلون أو تضمين (فاعلون) معنى مؤدون وبذلك فسره التبريزى إلا أنه تعقب بأنه لا يقال فعلت الزكاة أى أديتها ، وإذا أريد المعنى الأول أدى وصفهم بفعل التزكية إلى أداء العين بطريق الكناية التى هى أبلغ ، وهذا أحد الوجوه للعدول عن الذين يزكون إلى ما فى النظم الكريم ه وجميع ما مر آنفاً في بيان أبغية (والذين هم عن اللغو معرضون) من والذين لا يلهون جارهنا سوى الوجه الخامس اتفاقاً والرابع عند بعض لأن المقدم متعلق تعلق الجار والمجرور بما بعده كيف واللام زائدة لتقوية العمل من وجهين ، تقديم المفعول ، وكون العامل اسماً ه

وقال بعض آخر : يمكن جريان مثله حيث قدم المفعول مع ضعف عامله لا للتخصيص بل لكونه مصب الفائدة ، ويجوز اعتبار التخصيص الإضافى أيضاً بالنسبة إلى الاتفاق فيما لا يائق ، ووصفهم بذلك بعد وصفهم بالخشوع فى الصلاة للدلالة على أنهم لم يألوا جهداً بالعبادة البدنية والمالية ، وتوسيط حديث الاعراض بينهما لكمال ملابسته بالخشوع فى الصلاة وإلا فأكثر ما تذكره هاتان العبادتان فى القرآن معاً ، لا فاصل ه

وعن أبى مسلم أن الزكاة هنا بمعنى العمل الصالح كما فى قوله تعالى (خير أمه زكاة) واختار الراغب أن الزكاة بمعنى الطهارة واللام للتعليل ، والمعنى والذين يفعلون ما يفعلون من العبادة ليزكهم الله تعالى وأولئك كوا أنفسهم ، ونقل نحوه الطيبي عن صاحب الكشف فقال : قال صاحب الكشف : معنى الآية الذين هم لأجل الطهارة تزكية النفس عاملون الخير ، ويرشد إلى ذلك قوله تعالى (قد أفلح من تزكى) وذكر اسم ربه فضلى ه وقد أفلح من زكاهها) فان القرآن يفسر بعضه بعضاً ولا ينبغي أن يعدل عن تفسير بعضه ببعض ما أمكن ، وقال بعض الأجلة : إن اقتران ذلك بالصلاة ينادى على أن المراد وصفهم بأداء الزكاة الذى هو عبادة مالية ، وتظنر ما نحن فيه بالأيتين بعيد لأنهما ليستا من هذا القبيل فى شئ ه ، وربما يقال : الفصل بينهما يشعر بما اختاره الراغب ومن حذا حذوه ، وأيضاً كون السورة مكية والزكاة فرضت بالمدينة يؤيده لئلا يحتاج إلى التأويل بما مر فتدبر ه

وأما ما كان فالآية فى أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة ، وقول بعض زنادقة الأعمام الذين حرموا ذوق العربية : لا قبل مؤدون بدل (فاعلون) من محض الجمل والحقاق التى أعيت من يداويها فانه لو فرض أن القرآن وحاشا لله سبحانه كلام النبي ﷺ فهو عليه الصلاة والسلام الذى مخضت له الفصاحة زبدها وأعطته البلاغة مقودها وكان ﷺ بين مصانع نقاد لم يألوا جهداً فى طلب طعن ليستريحوا به من طعن الصماد ، وقد جاء نظير ذلك فى كلام أمية بن أبى الصلت قال :

المطعمون الطعام فى السنة الأزيمة والفاعلون للزكوات

ولم يرد عليه أحد من فصحاء العرب ولا أعابوه ، واختار الزغزسى فى هذا حمل الزكاة على العين وتقدير المضاف دون الآية ، وعلل بجمعها وهو إنما يكون للعين دون المصدر . وتعقب بأنه قد جاء كثير من المصادر مجموعة كالظنون والعلوم والحلوم والاشغال وغير ذلك ، وهى إذا اختلفت قالوا كثرون على جواز جمعها وقد اختلفت ههنا بحسب متعلقاتها فان إخراج النقد غير إخراج الحيوان وإخراج الحيوان غير إخراج النبات فليحفظ ه

(وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۚ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ۚ وَصَف لَّهُم بِالْعِفَّةِ وَهُوَ
وان استدعاء وصفهم بالأعراض عن الفروج إلا أنه جى به اعتناء بشأنه ، ويجوز أن يقال : إن ما تقدم وان
استدعى وصفهم بأصل العفة لكن جى بهذا لما فيه من الايذان بأن قوتهم الشهوية داعية لهم إلى ما لا يضي
وانهم حافظون لها عن استيفاء مقتضاها وبذلك يتحقق كمال العفة ، واللام التقوية كما مر في نظيره ، و (على)
متعلق بحافظون لتضمنه معنى ممسكون على ما اختاره أبو حيان والامساك يتعدى بعلى كما في قوله تعالى (امسك
عليك زوجك) وذهب جمع إلى اعتبار معنى النفي المفهوم من الامساك ليصح التفريغ فكانه قيل حافظون
فروجهم لا يرسلونها على أحد إلا على أزواجهم ، وقال بعضهم : لا يلزم ذلك لصحة العموم هنا فيصح التفريغ
في الإيجاب ، وفي الكشف الوجه أن يقال : ما في الآية من قبيل حفظت على الصبي ماله إذا ضبطه مقصوراً
عليه لا يتعداه ، والأصل حافظون فروجهم على الأزواج لا تعداهن ثم قيل غير حافظين إلا على الأزواج
تأكيداً على تأكيد ، وعلى هذا تضمن معنى النفي الذي ذكره الزمخشري من السياق واستدعاء الاستثناء المفرغ
ذلك ولم يؤخذ ما في الحفظ من معنى المنع والامساك لأن حرف الاستعلاء يمنعه انتهى وفيه ما فيه ۝

وباليت شمرى كيف عد حرف الاستعلاء مانعا عن ذلك مع أن كون الامساك مما يتعدى به أمر
شائع ، وقال الفراء . وتبعه ابن مالك . وغيره . إن (على) هنا بمعنى من أى إلا من أزواجهم كما أن من
بمعنى على في قوله تعالى (ونصرناه من القوم) أى على القوم ، وقيل هى متعلقة بمحذوف وقع حالا من
ضمير (حافظون) والاستثناء مفرغ من أعم الأحوال أى حافظون لفروجهم في جميع الأحوال إلا حال
كونهم والين وقوامين على أزواجهم من قولك : كان فلان على فلانة فأت عنها ، ومنه قولهم : فلانة تحت فلان
ولذا سميت المرأة فراشا أو متعلقة بمحذوف يدل عليه (غير ملومين) كأنه قيل يلامون إلا على أزواجهم أى
يلامون على كل مباشر إلا على ما أطلق لهم فانهم غير ملومين عليه ، وكلا الوجهين ذكرهما الزمخشري ۝

واعترض بأنهم متكلفان ظاهر أفيهما العجمة . وأورد على الأخير أن إثبات اللوم لهم في أثناء المدح
غير مناسب مع أنه لا يختص بهم ، وكون ذلك على فرض عصيانهم وهو مثل قوله تعالى (فن ابتغى) النج
لا يدفعه كآتهم ولا يجوز أن تتعلق بملومين المذكور به لما قال أبو البقاء من أن ما بعد لا يعمل فيما قبلها وأن المضاف إليه
لا يعمل فيما قبله . والمراد ما ملكت أيمانهم السريرات ، والتخصيص بذلك للاجماع على عدم حل وطء المملوك الذكر ،
والتعبير عنهن - بما - على القول باختصاصها بغير العقلاء لأنهن يشبهن السلم يباعا وشراء أولائهن لا تؤتوهن
الذيته عن قلة عقولهن جاريات مجرى غير العقلاء ، وهذا ظاهر فيما إذا كن من الجر كس أو الروم أو نوحهم
ككيف إذا كن من الزنج والحبش وسائر السودان فلمرى إنهن حيثن إن لم يكن من نوع البهائم فانواع البهائم
منهن يبعيد ، والآية خاصة بالرجال فإن التسرى للنساء لا يجوز بالاجماع ، وعن قتادة (١) قال تسرت امرأة
غلاما فذكرت لعمر رضى الله تعالى عنه فسالها ما حملك على هذا ؟ قالت : كنت أرى أنه يحل لى ما يحل
للرجال من ملك اليمين فاستشار عمر فيها أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا : تأولت كتاب الله تعالى على غير
تأويله فقال رضى الله تعالى عنه : لا جرم لا أحلك لحر بعده أبدا كأنه عاقبها بذلك ودرأ الحد عنها وأمر العبد

أن لا يقر بها ، ولو كانت المرأة متروجة بعيد فلكته فاعتقته حالة الملك انفسخ النكاح عند فقهاء الامصار . وقال النخعي . والشعبي . وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة : يقيان على نكاحهما ﴿ فَأَنَّهُمْ غَيْرُ مُلُومِينَ ﴾ ٦) تعليل لما يفيد الاستثناء من عدم حفظ فروجهم من المذكورات أى فأنهم غير ملومين على ترك حفظها منهن . وقيل الفاء في جواب شرط مقدراى فان بذلوا فروجهم لازواجهم أو امامهم فأنهم غير ملومين على ذلك ، والمراد بيان جنس ما يحل وطؤه في الجملة وإلا فقد قالوا : يحرم وطء الحائض والأمة إذا زوجت والمظاهر منها حتى يكفر وهذا مجمع عليه .

وفي الجمع بين الاختين من ملك اليمن وبين المملوكة وعمتها أو خالتها خلاف على ما في البحر ، وذكر الآدمي في الاحكام أن عليا كرم الله تعالى وجهه احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى (أو ما ملكت أيمانهم) ﴿ قَدْ أَتَىٰ بِكُمُ الْغَيْبُ ﴾ أى المذكور من الحد المتسع وهو أربع من الحرائر وما شاء من الاماء ، واتصاف (وراء) على أنه مفعول (أتى) أى خلاف ذلك وهو الذى ذهب اليه أبو حيان وقال بعض المحققين : إن (وراء) ظرف لا يصلح أن يكون مفعولا به وإنما هو سادس المفعول به ، ولذا قال الزمخشري : أى فمن أحدث ابتغاء وراء ذلك ﴿ فَسَاءَ لَكَ هُمُ الْمُتَعَدُونَ ﴾ ٧) الكاملون في العدوان المتناهون فيه بإشعار اليه الإشارة والتعريف وتوسيط الضمير المفيد لجمعهم جنس العادين أو جميعهم ، وفي الآية رعاية لفظ (من) ومعناها ويدخل فيها وراء ذلك الزنا واللواط ومواقعة البهائم وهذا ما لا خلاف فيه .

واختلف في وطء جارية أبيع له وطؤها فقال الجمهور : هو داخل فيما وراء ذلك أيضا فيحرم وهو قول الحسن . وابن سيرين . وروى ذلك عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ، فقد أخرج ابن أبي شيبة . وعبد الرزاق عنه أنه سئل عن امرأة أحلت جاريتهما لزوجها فقال : لا يحل لك أن تطأ فرجا أى غير فرج زوجتك الا فرجا إن شئت بعث وإن شئت وهبت وإن شئت اعتقت ، وعن ابن عباس أنه غير داخل فلا يحرم ، فقد أخرج عبد الرزاق عنه رضى الله تعالى عنه قال : إذا أحلت امرأة الرجل أوابنته أو اخته له جاريته فليصحبها وهى لها وهو قول طاوس ، أخرج عنه عبد الرزاق أيضا أنه قال : هو أحل من الطعام فان ولدت فولدها للذى أحلت له وهى لسيدها الاول ، وأخرج عن عطاء أنه قال : كان يفعل ذلك يحل الرجل وليده لعلامه وابنه وأخيه وأبيه والمرأة لزوجها وقد بلغنى أن الرجل يرسل وليده لصديقه وإلى هذا ذهب الشيعة ، والآية ظاهرة في رده لظهور أن المأثرة للجماع ليست بزوجة وللملكة وكذا قوله تعالى (فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم) فان السكوت في معرض البيان يفيد الحصر خصوصا إذا كان المقام مقتضيا للذكر جميع ما لا يجب العدل فيه ، وفي عدم وجوب العدل تكون العارية أقدم من الكل إذ لا يجب فيها الاتململ منه مالك الفرج فقط وكذا قوله سبحانه (ومن لم يستطع منكم طولا إن ينكح المحصنات المؤمنات فمأملكت أيمانكم - إلى قوله تعالى - ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم) فانه لو جازت العارية لما كان خوف العنت والحاجة إلى نكاح الاماء وإلى الصبر على ترك نكاحهن متحققا ، ونحوه قوله سبحانه (وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله) فانه لو كانت العارية جائزة لم يؤمر الذين لا يجدون نكاحا بالاستعفاف ، ولعل الرواية السابقة عن ابن عباس غير صحيحة ، وكذا اختلف في المتعة فذهب الشيعة أيضا

إلى جوارها ، ويرد عليهم بما ذكرنا من الآيات الظاهرة في تحريم العارية ، وأخرج عبد الرزاق . وأبو داود في ناسخه عن القاسم بن محمد أنه سئل عن المتعة فقال : هي محرمة في كتاب الله تعالى وتلا : (والذين هم لفروجهم حافظون) الآية وقرر وجه دلالة الآية على ذلك أن المستمتع بها ليست ملك العيين ولا زوجة فوجب أن لا تحل له أما أنها ليست ملك العيين فظاهر وأما أنها ليست زوجة له فلا تنها لا يتوارثان بالاجماع ولو كانت زوجة لحصل التوارث لقوله تعالى (ولستم تصف ما ترك أزواجكم) وتعقبه في الكشف بأن لهم أن يقولوا : إنها زوجة يكشف الموت عن بينوتها قبيله كما أنها تبين بانقضاء الاجل قضاء لحق التعليق والتأجيل ، وحاصله منع استسار في الملازمة إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة لم يفد وإن أريد بعد الموت فالملازمة ممنوعة فإن قيل : لاتبين بالموت كالتكاح المؤبد . أجيب بأنه قياس في عين ما افترق التكاحان به وهو فاسد بالاجماع • وتعقب هذا شيخ الاسلام لخفاء معناه عليه بأنه ليس للتزديد معنى محصل ولويلق : إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة فالملازمة ممنوعة وإن أريد بعد الموت لم يفد لكان له وجه ، وقال هو في رد الاستدلال : لهم أن يقولوا إنها زوجة له في الجملة وأما إن كل زوجة تراث فهم لا يسلونه ، وقال بعضهم : الحق أن الآية دليل على الشيعة فان ظاهر كلامهم أنها ليست بزوجة أصلا حيث ينفون عنها الوازم الزوجية بالكلية من المدة والطلاق والايلاء والظهار وحصول الاحصان وامكان اللعان والنفقة والسكوة والتوارث ويقولون بجواز جمع ماشاء بالمتعة ولا شك أن نفي اللازم دليل نفي الملزوم . وتعقب بأن هذا حق لو سلم أنهم ينفون الوازم كلها لكنه لا يسل ، ونفي بعض الوازم لا يكفي في الرد عليهم إذا قالوا : إن الزوجية قسيان كاملة وغير كاملة إذ بنى ذلك البعض إنما يتنفي القسم الأول وهو لا يضرهم ، وقيل : الذي يقتضيه الانصاف أن الآية ظاهرة في تحريم المتعة فإن المستمتع بها لا يخالطها زوجة في العرف ولا يقصد منها ما هو السر في مشروعية التكاح من التوالد والتناسل لبقاء النوع بل مجرد قضاء الوطرو تسكين دغدغة المني ونحو ذلك ، وزعم أنه يتم الاستدلال بالآية بهذا الطرز على التحريم سواء نفيت الوازم أم لم تنف كما هو مذهب بعض القائلين بالحل كما سنشير اليه إن شاء الله تعالى • ولعل الاقرب إلى الانصاف أن يقال : متى قيل بنى الوازم من حصول الاحصان وحرمة الزيادة على الاربع ونحو ذلك كانت الآية دليلا على الحرمة لأن المتبادر من الزوجية فيها الزوجية التي يلزمها مثل ذلك وهو كاف في الاستدلال على مثل هذا المطلب الفرعي ، ومتى لم يقل بنى الوازم ولم يفرق بينها وبين التكاح المؤبد لا بالتوقيت وعدمه لم تكن الآية دليلا على التحريم ، هذا ولي هنا بحث لم أر من تعرض له وهو أنه قد ذكر في الصحيحين أن النبي ﷺ حرم المتعة يوم خيبر ، وفي صحيح مسلم أنه عليه الصلاة والسلام حرمها يوم الفتح ، ووفق ابن الهمام بأنها حُرمت مرتين مرة يوم خيبر ومرة يوم الفتح وذلك يقتضي أنها كانت حلالا قبل هذين اليومين ، وقد سمعت آتفا مايدل على أن هذه الآية مكية بالاتفاق فاذا كانت دالة على التحريم كما سمعت عن القاسم بن محمد وروى مثله ابن المنذر . وابن أبي حاتم . والحاكم وصححه عن عائشة رضي الله تعالى عنها لزم أن تكون محرمة بمكة يوم نزلت الآية وهو قبل هذين اليومين فتكون قد حُرمت ثلاث مرات ولم أر أحدا صرح بذلك ، وإذا التزمناه يبقى شيء آخر وهو عدم تمامية الاستدلال بها وحدها على تحريم المتعة لمن يعلم أنها أحلت بعد نزولها كما لا يخفى ، لا يقال : إن للناس في المسكى والمدنى اصطلاحات ثلاثة ، الأول أن المسكى ما نزل قبل الهجرة

والمدنى ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أم بمكة عام الفتح أم عام حجة الوداع أم يسفر من الاسفار ، الثاني أن المسكى ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدنى ما نزل بالمدينة وعلى هذا تثبت الوساطة فما نزل بالاسفار لا يطلق عليه مكى ولا مدنى ، الثالث أن المسكى ما وقع خطابا لأهل مكة والمدنى ما وقع خطابا لأهل المدينة، وحيث يمكن أن تكون هذه الآية مكية بالاصطلاح الثانى وتكون نازلة يوم الفتح يوم حرمت المتعة فى المرة الثانية ولا يكون التحريم الامرئين ويكون استدلال من استدلاوا بها من الصحابة والتابعين وغيرهم على التحريم وإن علوا أن المتعة أحلت بعد الهجرة فى بعض الغزوات بما لا غبار عليه، وإذا التزم هذا الاصطلاح فى مكية جميع السورة المجمع عليها حسبا سمعت عن البحر ينحل اشكال حل الزكاة على الزكاة الشرعية مع فرضيتها بالمدينة بأن يقال : أن أوائل السورة نزلت بعد فرضية الزكاة فى المدينة عام الفتح فى مكة لا نا نقول : لاشبهة فى أنه يمكن كون الآية مكية بالاصطلاح الثانى وكونها نازلة يوم الفتح وكذلك يمكن كون كل السورة أو أغلبها مكيا بذلك الاصطلاح وكل مابنى على ذلك صحيح بناء عليه إلا أن المتبادر من المسكى والمدنى المعنى المصطلح عليه أولا لأن الاصطلاح الأول أشهر الاصطلاحات الثلاثة كما قاله الجلال السيوطى فى الاتقان *

فالظاهر من قولهم : إن هذه السورة مكية أنها نزلت قبل الهجرة بل قد صرح الجلال المذكور بأنها إلا ما استثنى منها مما سمعته مكية على الاصطلاح الأول دون الثانى ولا يجوز مثله بذلك إلا عن وقوف فما ذكر مجرد تجويز أمر لا يساعد على ثبوته صريح نقل بل النقل الصريح مساعد على خلافه وهو المرجع فيما نحن فيه فقد قال القاضى أبو بكر فى الانتصار : إنما يرجع فى معرفة المسكى والمدنى لحفظ الصحابة والتابعين، وكونها قد يعرفان بالقياس على ما ذكره الجمهورى وغيره مع عدم جدواه ليس بشئ، نعم إذا جعل استدلال الصحابي أو التابعى المطلق على إباحة المتعة بعد الهجرة بها قولاً باستثنائها عن أخواتها من آيات السورة وحكا عليها بنزولها بعد الهجرة دونين فالأمر واضح، وستطلع أيضاً ان شاء الله تعالى على ما يوجب استثناء غير ذلك، وبالجملة متى قيل المدار فى أمثال هذه المقامات صريح النقل تعين القول بأن الآية مكية بمعنى أنها نزلت قبل الهجرة، وأشكل الاستدلال بها على تحريم المتعة بعد تحليلها بعد الهجرة لكون دليل التحليل مخصصاً للعمومها، ومنهجب الأئمة الأربعة جواز تخصيص عموم القرآن بالسنة مطلقاً وهو المختار ويحتاج إلى دليل غيرها على التحريم، وبعد ثبوت الدليل تكون هى دليلاً آخر بمعونه وهذا الدليل الاخبار الصحيحة من تحريم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إياها وقد تقدم بعضها ، وفى صحيح مسلم عنه عليه الصلاة والسلام « كنت أذنت لكم فى الاستمتاع من النساء وقد حرم الله تعالى ذلك الى يوم القيامة » هـ

وأخرج الحازمى بسنده الى جابر قال : « خرجنا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة بما إلى الشام جاءت نسوة قد كرنا تمتعنا وهن يطفن فى رحالنا فجاء رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنظر اليهن وقال : من هؤلاء النسوة ؟ قلنا : يا رسول الله نسوة تمتعنا ، منهن فضنب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى أحمرت وجنته وتمعر وجهه وقام فبنا خطيباً فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم نهى عن المتعة فتوادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولا نهود إليها أبداً ، وقد روى تحريمها عنه عليه الصلاة والسلام أيضاً على كرم الله تعالى وجهه وجاء ذلك فى صحيح مسلم ووقع على ما قبل اجماع الصحابة على أنها حرام

وصح عند بعض رجوع ابن عباس رضى الله تعالى عنها إلى القول بالحرمة بعد قوله بعلها مطلقاً أو وقت الاضطراب إليها، واستدل ابن الهمام على رجوعه بما رواه الترمذى عنه أنه قال: إنما كانت المتعة في أول الاسلام كان الرجل يقدم البلد ليس له بها معرفة فيتزوج بقدر ما يرى أنه مقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى اذا نزلت الآية (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين). قال ابن عباس: فبكل فرج سواهما فهو حرام، ولا أدري ما عني بأول الاسلام فان عني ما كان في مكة قبل الهجرة أفاد الخبر أنها كانت تفعل قبل إلى أن نزلت الآية فان كان نزولها قبل الهجرة فلا إشكال في الاستدلال بها على الحرمة لو لم يكن بعد نزولها اباحة لكنة قد كان ذلك، وإن عني ما كان بعد الهجرة أوائلها وأنها كانت مباحة إذ ذاك إلى أن نزلت الآية كان ذلك قولاً بنزول الآية بعد الهجرة وهو خلاف ما روى عنه من أن السورة مكية المتبادر منه الاصطلاح الأول ولعله يلتزم ذلك؛ ويقال: ان استدلاله بالآية قول باستثنائها كما مرّ آنفاً أو يقال: ان هذا الخبر لم يصح، ويؤيد هذا قول العلامة ابن حجر: أن حكاية الرجوع عن ابن عباس لم تصح بل صح كما قال بعضهم عن جمع أنهم وافقوه في الحل لكن خالفوه فقالوا: لا يترتب على ذلك أحكام النكاح، وبهذا نازع الزركشى في حكاية الاجماع فقال: الخلاف محقق وإن ادعى جمع نفيه انتهى. وبفهم منه أن ابن عباس يدخل المستمتع بها في الأزواج ويحئن ذلك لآية دليل عليه فتدبر *

ونسب القول بجواز المتعة إلى مالك رضى الله تعالى عنه وهو افتراء عليه بل هو كغيره من الائمة قاتل بحرمتها بل قيل إنه زيادة على القول بالحرمة بموجب الحد على المستمتع ولم وجه غيره من القائلين بالحرمة لمكان الشبهة وكذا اختلف في استمناة الرجل بيده ويسمى الخضضة وجلد عميرة فجهمور الائمة على تحريمه وهو عندهم داخل فيما وراء ذلك، وكان أحمد بن حنبل يحججه لأن المنى فضلة في البدن فجازا آخر اجها عند الحاجة كالقصص والحجامة، وقال ابن الهمام: يحرم فان غلبته الشهوة ففعل إرادة تسكينها به فالرجاء أن لا يعاقب. ومن الناس من منع دخوله فيها ذكر فقي البحر كان قد جرى لى في ذلك كلام مع قاضى القضاة أبى القتح محمد بن على ابن مطيع القشيري بن دقيق العيد فاستدل على منع ذلك بهذه الآية فقلت: إن ذلك خرج مخرج ما كانت العرب تفعله من الزنا والتفاخر به في أشعارها وكان ذلك كثيراً فيهم بحيث كان في بنائها صاحبات رايات ولم يكونوا ينكرون ذلك وأما جلد عميرة فلم يكن معهوداً فيهم ولا ذكره أحد منهم في شعر فيها علناه فليس بمندرج فيها وراء ذلك انتهى، وأنت تعلم أنه إذا ثبت أن جلد عميرة كناية عن الاستمناة باليد عند العرب كما هو ظاهر عبارة القاموس فالظاهر إن هذا الفعل كان موجوداً فيما بينهم وإن لم يكن كثيراً شائعاً كالزنا ففى كان ذلك من أفراد العام لم يتوقف اندراجه تحته على شيوعه كسائر أفرادها، وفي الأحكام إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص مثلاً فورد خطاب عام بتحريم الطعام نحو حرمت عليكم الطعام فقد اتفق الجمهور من العلماء على اجراء اللفظ على عمومه في تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره وإن العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد. دون غيره خلافاً لا حنيفة عليه الرحمة وذلك لأن الحجة لإنها في اللفظ الوارد هو مستغرق لكل مطعم بلفظه ولا ارتباطاً به بالعموم أو ندو هو كما حكم على العموم فلا تكون العوائد كناية عليه، نعم لو كانت العادة في الطعام المعتاد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال باسم الطعام بذلك الطعام كما خصصت الدابة بذوات القوائم الأربع لكن لفظ الطعام منزلاً عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم لهم من لغتهم *

والفرق أن العادة أولاً إنما هي مطردة في اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص فلا تكون قاضية على ماقتضاه عموم لفظ الطعام ، وثانياً هي مطردة في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص فتكون قاضية على الاستعمال الأصلي له ، ومنه يعلم أن الاستمنا باليد إن كان قد جرت عادة العرب على إطلاق ماوراء ذلك عليه دخل عند الجمهور وإن لم تجر عاداتهم على فعله وإن كان لم تجر عاداتهم على إطلاق ذلك عليه وجرت على إطلاقه على ما عدها من الزنا ونحوه لم يدخل ذلك الفعل في العموم عند الجمهور .

ومن الناس من استدل على تحريمه بشيء ماخر نحو ما ذكره المشايخ من قوله ﷺ «نا كح اليد ملعون» وعن سعيد بن جبير عذب الله تعالى أمة كانوا يعيشون بهذا كبرهم ، وعن عطاء سمعت قوماً يحشرون وأيديهم حبالى وأظن أنهم الذين يستمنون بأيديهم والله تعالى أعلم ، وتسام الكلام في هذا المقام يطلب من محله . ولا يخفى أن كل ما يدخل في العموم تفيد الآية جرمة فعله على أبان وجهه ؛ ونظير ذلك إفادة قوله تعالى : (ولاتقربوا الزنا) حرمة فعل الزنا فافهم .

(وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ٨) قائمون بحفظها واصلاحها ، وأصل الرعى حفظ الحيوان إما بفدائه الحافظ لحياته أو بذب العدو عنه ، ثم استعمل في الحفظ مطلقاً ، والامانات جمع أمانة وهي في الأصل مصدر لكن أريد بها هنا ما اتبعت عليه إذ الحفظ للعين لا للمعنى وأما جمعها فلا يعين ذلك إذ المصادر قد تجمع كما قدنفنا غير بعيد ، وكذا العهد مصدر أريد به ما عوهد عايه لذلك ، والآية عند أكثر المفسرين عامة في كل ما اتمنوا عليه وعوهدوا من جهة الله تعالى ومن جهة الناس كالتكاليف الشرعية والأموال المودعة والايان والنذور والعقود ونحوها ، وجمعت الأمانة دون العهد قيل لأنها متنوعة متعددة جداً بالنسبة إلى كل مكلف من جهته تعالى ولا يكاد يحلو مكلف من ذلك ولا كذلك العهد .

وجوز بعض المفسرين كونها خاصة فيما اتمنوا عليه وعوهدوا من جهة الناس وليس بذاك ، ويجوز عندي أن يراد بالامانات ما اتمنهم الله تعالى عليه من الأعضاء والقوى ، والمراد برعيها حفظها عن التصرف بها على خلاف أمره عز وجل . وأن يراد بالعهد ما عاهد الله تعالى عليه مما أمرهم به سبحانه بكتابه وعلى لسان رسوله ﷺ ، والمراد برعيه حفظه عن الإخلال به وذلك بفعله على أكل وجهه فحفظ الامانات كالتخيلة وحفظ العهد كالتحلية . وكأنه جل وعلا بعد أن ذكر حفظهم لقروجهم ذكر حفظهم لما يشملها وغيرها ، ويجوز أن تعمم الامانات بحيث تشمل الأموال ونحوها وجمعها لما فيها لمن التعدد المحسوس المشاهد فتأمل *
وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو وفي رواية (لاماناتهم) بالافراد (وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ) المكتوبة عليهم كما أخرج ابن المنذر عن أبي صالح . وعبد بن حميد عن عكرمة (يَحَافَظُونَ ٩) بتأديتها في أوقاتها بشروطها وإتمام ركوعها وسجودها وسائر أركانها كما روى عن قتادة *

وأخرج جماعة عن ابن مسعود أنه قيل له : إن الله تعالى يكثر ذكر الصلاة في القرآن (الذين هم على صلاتهم دائمون . والذين هم على صلاتهم يحافظون) قال ذلك على موافقتها قالوا : ما كنا نرى ذلك إلا على فعلها وعدم تركها قال : تركها الكفر ، وقيل : المحافظة عليها المواظبة على فعلها على أكمل وجهه . وجى . بالعدل دون الاسم كما في سائر رؤس الآي السابقة لما في الصلاة من التجدد والتكرار ولذلك جمعت في قراءة السبعة ما عدا الاخوين

وليس ذلك تكرير لما وصفهم به اولا من الخشوع في جنس الصلاة للمغايرة التامة بين ما هنا وما هناك كما لا يخفى •
 وفي تصدير الاوصاف وختمها بأمر الصلاة تعظيم لشأنها، وتقديم الخشوع للاهتمام به فان الصلاة بدونه
 خلا صلاة بالاجماع وقد قالوا : صلاة بلا خشوع جسد بلا روح ، وقيل : تقديمه لعموم ما هنا له (أولئك)
 إشارة إلى المؤمنين باعتبار اتصافهم بما ذكر من الصفات وإثباتها على الاضمار للاشعار بامتيازهم بهما عن غيرهم
 ونزولهم منزلة المشار اليهم حسا ، ومافيه من معنى البعد للابذان بعلو طبقتهم وبعد درجتهم في الفضل والشرف
 أي أولئك المنعوتون بالنعوت الجليلة المذكورة (هُمُ الْوَارِثُونَ ١٠) أي الاحقاء أن يسموا وراثا دون من
 عداهم من لم يتصف بتلك الصفات من المؤمنين ، وقيل : بمن ورث رغائب الاموال والذخائر وكرائمها
 (الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفَرْدُوسَ) صفة كاشفة أو عطف بيان أو بدل وإيما كان فقيهه بيان لما يرثونه وتقسيد للورثة
 بعد اطلاقها تفخيها لها وتأكيدها الفردوس اعلا الجنان ، أخرج عبد بن حميد ، والترمذي وقال : حسن صحيح
 غريب عن أنس رضي الله تعالى عنه أن الربيع بنت نصير أتت رسول الله ﷺ وكان ابنها الحرث بن سراقه
 أصيب يوم بدر أصابه سهم غرب فقالت : أخبرني عن حارثة فإن كان أصاب الجنة احتسبت وصبرت وإن كان
 لم يصب الجنة اجتهدت في الدعاء فقال النبي ﷺ : «إنها جنان في جنة وإن ابنك أصاب الفردوس الأعلى والفردوس
 ربوة الجنة وأوسطها وأفضلها» وعلى هذا لا إشكال في الحصر على ما أثرنا إليه أولا فان غير المتصف بما ذكر
 من الصفات وإن دخل الجنة لا يرث الفردوس التي هي أفضلها ، وبتقدير ارثه إياها فهو ليس حقيقيا بأن يسمى
 وراثا لما أن ذلك إنما يكون في الاغلب بعد كد ونصب ، وارتهم إياها من الكفار حيث فوتوها على أنفسهم
 لأنه تعالى خلق لكل منزلا في الجنة ومنزلا في النار •

أخرج سعيد بن منصور . وابن ماجه . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم عن أبي هريرة قال : « قال
 رسول الله ﷺ ما منكم من أحد إلا وله منزلان منزل في الجنة ومنزل في النار فاذا مات فدخل النار ورث
 أهل الجنة منزله فذلك قوله تعالى (أولئك هم الوارثون) » وقيل الارث استعارة للاستحقاق وفي ذلك من
 المبالغة مافيه لان الارث أقوى أسباب الملك ، واختير الاول لانه تفسير رسول الله عليه الصلاة والسلام على ما
 صححه القرطبي (هُمُ فِيهَا) أي في الفردوس وهو على ما ذكره ابن الشحنة مما يؤت ويذكر •

وذكر بعضهم أن التأييد باعتبار أنه اسم للجنة أو لطبقتها العليا ، وقد تقدم لك تمام الكلام في الفردوس •
 (خَلِدُونَ ١١) لا يخرجون منها أبدا ، والجملة اما مستأنفة مقررة لما قبلها واما حال مقدره من فاعل
 (يرثون) أو مفعوله كما قال أبو البقاء ، اذ يباذ كر كل منهما ، ومعنى الكلام لا يعوتون ولا يخرجون منها •

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ١٢) لما ذكر سبحانه أولا أحوال السعداء عقبه بذكر
 مبدئهم وما آل أمرهم في ضمن ما يعمهم وغيرهم وفي ذلك اعظام للمنة عليهم وحث على الاتصاف بالصفات
 الحميدة وتحمل مؤن التكليفات الشديدة أو لما ذكر ارث الفردوس عقبه بذكر البعث لتوقفه عليه أو لما حث
 على عبادته سبحانه وامتثال أمره عقبه بما يدل على الوهية لتوقف العبادة على ذلك ولعل الاول أولى في وجه مناسبة
 الآية لما قبلها ، ويجوز أن يكون مجموع الامور المذكورة ، واللام واقعة في جواب القسم والواو للاستئناف

وقال ابن عطية : هي عاطفة جملة كلام على جملة وان تباينتافي المعاني وفيه نظر ، والمراد بالانسان الجنس ، والسلالة من سلكت الشيء من الشيء إذا استخرجته منه فهي ماسل من الشيء واستخرج منه فان فعالة اسم لا يحصل من الفعل فتارة تكون مقصودة منه كالحلاصة وأخرى غير مقصودة منه كالفلاحة والكناسة والسلالة من قبيل الاول فانها مقصودة بالسل .

وذكر الزمخشري أن هذا البناء يدل على القلة ، ومن الاولى ابتدائية متعلقة بالخلق ، ومن الثانية يحتمل أن تكون كذلك إلا أنها متعلقة بسلالة على أنها بمعنى مسلوله أو متعلقة بمحذوف وقع صفة لسلالة ، ويحتمل أن تكون على هذا تبعية وأن تكون بيانية ، وجوز أن يكون (من طين) بدلا أو عطفيان بإعادة الجار ، وخلق جنس الانسان بما ذكر باعتبار خلق اول الافراد واصل النوع وهو آدم عليه السلامه فيكون الكل مخلوقا من ذلك خلقا اجماليا في ضمن خلقه كما مر تحقيقه ، وقيل : خلق الجنس من ذلك باعتبار أنه مبدأ بعيد لافراد الجنس فانهم من النطف الحاصلة من الغذاء الذي هو سلاله الطين وصفوته ، وفيه وصف الجنس بوصف أكثر افراده لأن خلق آدم عليه السلام لم يكن كذلك أو يقال ترك بيان حاله عليه السلام لأنه معلوم ، واقتصر على بيان حال أولاده وجاء ذلك في بعض الروايات عن ابن عباس ، وقيل المراد بالطين آدم عليه السلام على أنه من مجاز الكون ، والمراد بالسلالة النطفة وبالا انسان الجنس ووصفه بما ذكر باعتبار أكثر افراده أو يقال في قيل آتفا ، ولا يخفى خفاء قرينة المجاز وعدم تبادر النطفة من السلالة ، وقيل المراد بالانسان آدم عليه السلام وروى ذلك عن جماعة وما ذهبت اليه أولا ولي ، والضمير في قوله تعالى (ثم جعلناه نطفة) عائدة على الجنس باعتبار أفراد المعاصرة لآدم عليه السلام ، وإذا أريد بالانسان أولا آدم عليه السلام فالضمير على ما في البحر عائدة على غير مذكور وهو ابن آدم ، وجاز لو صرح الأمر وشهرته وهو كما ترى أو على الانسان والكلام على حذف مضاف أي ثم جعلناه نطفة ، وقيل يراد بالانسان أولا آدم عليه السلام وعند عود الضمير عليه ما تناسل منه على سبيل الاستخدام ، ومن البعيد جدا أن يراد بالانسان أفراد بني آدم والضمير عائدة عليه ويقدر مضاف في أول الكلام أي ولقد خلقنا أصل الانسان الخ ، ومثله أن يراد بالانسان الجنس أو آدم عليه السلام والضمير عائدة على (سلالة) والتذكير بتأويل المسلول أو الماء أي ثم صيرنا السلالة نطفة .

والظاهر أن (نطفة) في سائر الوجوه مفعولا ثانيا للجميل على أنه بمعنى التصوير وهو على الوجه الأخير ظاهر ، وأما على وجه عود الضمير على الانسان فلا بد من ارتكاب مجاز الاول بأن يراد بالانسان ما سيصير انسانا ، ويجوز أن يكون الجمل بمعنى الخلق المتعدى إلى مفعول واحد ويكون (نطفة) منصوبا بنزع الخافض واختاره بعض المحققين أي ثم خلقنا الانسان من نطفة كائنة (في قرار) أي مستقر وهو في الأصل مصدر من قرر قرارا بمعنى ثبت ثبوتا وأطلق على ذلك مبالغة ، والمراد به الرحم ووصفه بقوله تعالى (مكين ١٣) أي متمكن مع أن السكن وصف ذى المكان وهو النطفة هنا على سبيل المجاز كما يقال طريق سائر ، وجوز أن يقال : إن الرحم نفسها متمكنة ومعنى تمكينا أنها لا تنفصل لثقل حملها أولا تنج ما فيها فهو كناية عن جمل النطفة محرزة مصونة وهو وجه وجهه (ثم خلقنا النطفة علقة) أي دما جامدا وذلك بافظة اعراض الدم عليها

فصيرها دما بحسب الوصف ، وهذا من باب الحركة في الكيف ﴿ فَخَلَقْنَا الْعِلَقَةَ مُضْغَةً ﴾ أى قطعة لحم بقدر ما يعضغ لا استبانة ولا تمايز فيها ، وهذا التصيير على ما قيل بحسب الذات كتصيير الماء حجراً وبالعكس ، وحقيقته ازالة الصورة الاولى عن المادة وإفاضة صورة أخرى عليها وهو من باب الكون والفساد ولا يخلو ذلك من الحركة في الكيفية الاستعدادية فان استعداد الماء مثلاً للصورة الأولى الفاسدة يأخذ في الانتقاص واستعداده للصورة الثانية الكائنة يأخذ في الاشتداد ولا يزال الأول ينقص والثاني يشتد إلى أن تنتهى المادة إلى حيث تزول عنها الصورة الأولى فتحدث فيها الثانية دفعة فتوارد هذه الاستعدادات التي هي من مقولة الكيف على موضوع واحد ﴿ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ ﴾ غالبها ومعظمها أو كلها ﴿ عِظَامًا ﴾ صغاراً وعظاماً حسبما تقتضيه الحكمة وذلك التصيير بالتصليب لما يراد جعله عظاماً من المضغة ؛ وهذا أيضاً تصيير بحسب الوصف فيكون من الباب الأول *

وفي كلام العلامة البيضاوى إشارة ما إلى مجموع ما ذكرنا وهو يستازم القول بأن النطفة والعلقة متحدان في الحقيقة وإنما الاختلاف بالاعراض كالخمر والبياض مثلاً وكذا المضغة والعظام متحدان في الحقيقة وإنما الاختلاف بنحو الرخاوة والصلابة وأن العلقمة والمضغة مختلفان في الحقيقة كما أنهما مختلفان بالاعراض والظاهر أنه تتعاقب في جميع هذه الأطوار على مادة واحدة صور حسب تعاقب الاستعدادات إلى أن تنتهى إلى الصورة الانسانية ، ونحن نقول به إلى أن يقوم الدليل على خلافه فتدبر ﴿ فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ ﴾ المعهودة ﴿ نَحْمًا ﴾ أى جعلناه ساتراً لكل منها كاللباس ، وذلك اللحم يحتمل أن يكون من لحم المضغة بأن لم يجعل كلها عظاماً بل بعضها ويبقى البعض فيمد على العظام حتى يسترها ، ويحتمل أن يكون لما آخر خلقه الله تعالى على العظام من دم في الرحم *

وجمع (العظام) دون غيرها بما في الأطوار لأنها متغايرة هيئة وصلابة بخلاف غيرها ألا ترى عظم الساق وعظم الأصابع وأطراف الأضلاع ، وعدة العظام مطلقاً على ما قيل مائتان وثمانية وأربعون عظماً وهي عدة رحم بالجل الكبير ، وجعل بعضهم هذه عدة أجزاء الانسان والله تعالى أعلم *

وقرأ ابن عمر . وأبو بكر عن عاصم . وأبان . والمفضل . والحسن . وقتادة . وهرون . والجعفي . ويونس عن أبي عمرو . وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما بأفراد (العظام) في الموضعين اكتفاء باسم الجنس الصادق على القليل والكثير مع عدم اللبس كما في قوله * كلوا في بعض بطنكم تفقوا * واختصاص مثل ذلك بالضرورة على ما نقل عن سيوطي لا يخلو عن نظر ، وفي الأفراد هنا مشاكلة لما ذكر قبل في الأطوار كما ذكره ابن جني *
وقرأ السلي . وقتادة أيضاً . والأعرج . والأعشى . ومجاهد . وابن محيصن بأفراد الأول وجمع الثاني *
وقرأ أبو رجاء . وإبراهيم بن أبي بكر . ومجاهد أيضاً بجمع الأول وإفراد الثاني ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾ مباينة للخلق الأول مباينة لما بعدها حيث جعل حيواناً ناطقاً سمياً بصيراً وأودع كل عضو منه وكل جزء عجائب وغرائب لا تدرك بوصف ولا تبلغ بشرح ، ومن هنا قيل :

وتزعم أنك جرم صخري وفك انطوى العالم الأكبر

وقيل الخالق الآخر الروح والمراد بها النفس الناطقة . والمعنى أنشأناه أوفيه خلقاً آخر ، والمتبادر من انشاء الروح خلقها وظاهر العطف بهم يقتضى حدودها بعد حدوث البدن وهو قول أكثر المسلمين وإليه ذهب أرسطو ، وقيل انشأوها نفخها في البدن وهو عند بعض عبارة عن جعلها متعلقة به ، وعند أكثر المسلمين جعلها سارية فيه ، وإذا أريد بالروح الروح الحيوانية فلا كلام في حدوثها بعد البدن وسريانها فيه ، وقيل : الخالق الآخر القوى الحساسة ، وقال الضحاك ويكاد يصحك منه فيما أخرجه عنه عبد بن حميد : الخالق الآخر الأسنان والشعر فقبل له : ليس يولد على رأسه الشعر ؟ فقال : فأين العانة والأبط ، وما أشرنا إليه من كون (ثم) للترتيب الزماني هو ما يقتضيه أكثر استعمالها ، ويجوز أن تكون للترتيب الرتبي فإن الخلق الثاني أعظم من الأول ورتبه أعلى . وجاءت المعطوفات الأول بعضها بهم وبعضها بالفاء ولم يحى جميعها بهم أو بالفاء مع صحة ذلك في مثنها للإشارة إلى تفاوت الاستحالات فالمعطوف بهم مستبعد حصوله بمقابلته فجعل الاستبعاد عقلاً أو رتبة بمنزلة التراخي والبعد الحسي لأن حصول النطفة من أجزاء تربية غريب جداً وكذا جعل النطفة البيضاء السائلة دماً أحمر جامداً بخلاف جعل الدم لهما مشابهاً له في اللون والصورة وكذا تصليب المضغة حتى تصير عظماً وكذا مدخلها عليه ليستره كذا قيل ولا يخلوعن قيل وقال .

واستدل الامام أبو حنيفة بقوله تعالى (ثم أنشأناه) الخ على أن من غصب بيضة فأفرخت عنده لزمه ضمان البيضة لا الفرخ لانه خلق آخر ، قال في الكشف : وفي هذا الاستدلال نظر على أصل مخالفه لأن مباينته للأول لا يخرج عن ملكه عندهم ، وقال صاحب التقریب : إن تضمينه للفرخ لكونه جزءاً من المنصوب لا لكونه عينه أو مسمى باسمه ، وفي هذا بحث وفي المسئلة خلاف كثير وكلام طويل يطلب من كتب الفروع المبسوطه . وقال الامام قالوا في الآية دلالة على بطلان قول النظام : إن الانسان هو الروح لا البدن فانه تعالى بين فيها أن الانسان مركب من هذه الأشياء ، وعلى بطلان قول الفلاسفة : إن الانسان لا ينقسم وإنه ليس بحسم وكانهم أرادوا أن الانسان هو النفس الناطقة والروح المجردة فانها التي ليست بحسم عندهم ولا تقبل الانقسام بوجه وليست داخل البدن ولا خارجة ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ﴾ فتعالى وتقدس شأنه سبحانه في علمه الشامل وقدرته الباهرة ، و(تبارك) فعل ماض لا يتصرف والاكثر إسناده إلى غير مؤنث ، والالتفات إلى الاسم الجليل لتربية المابة وإدخال الروعة والاشعار بأن ما ذكر من الأفاعيل العجيبة من أحكام الألوهية وللايدان بأن حق كل من سمع ما فصل من آثار قدرته عز وجل أو لاحظه أن يسارع إلى التكلم به لإجلالاً وإعظاماً لشؤنه وجل وعلا ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ نعت للاسم الجليل ، وإضافة أفعل التفضيل محضة تفخيمه تعريفاً إذا أضيف إلى معرفة على الأصح .

وقال أبو البقاء : لا يجوز أن يكون نعتاً لأنه نكرة وإن أضيف لأن المضاف إليه عوض عن من- وهكذا جميع باب أفعل منك وجعله بدلاً وهو يقل في المشتقات أو خبر مبتدأ مقدر أى هو أحسن الخالقين والأصل عدم التقدير ، وتميز أفعل مخوف لدلالة الخالقين عليه أى أحسن الخالقين خلقاً فالحسن للخلق قيل : نظيره قوله ﷺ «إن الله تعالى جميل يحب الجمال» أى جميل فعله فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فاقبل مرفوعاً فاستتر ، والخلق بمعنى التقدير وهو وصف يطلق على غيره تعالى في قوله تعالى (وإذا

تخلق من الطين كهيئة الطير) وقول زهير :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وفي معنى ذلك تفسيره بالصنع كما فصل ابن عطية ، ولا يصح تفسيره بالإنجاد عندنا إذ لا خالق بذلك المعنى غيره تعالى إلا أنت يكون على الفرض والتقدير . والمعتزلة يفسرونه بذلك لقولهم بأن العبد خالق لأفعاله وموجد لها استقلالاً فالخالق الموجد متعدد عندهم ، وقد تكفلت الكتب الكلامية بردم . ومعنى حسن خلقه تعالى اتقانه واحكامه ، ويجوز أن يراد بالحسن مقابل القبح وكل شيء منه عز شأنه حسن لا يتصف بالقبح أصلاً من حيث أنه منه فلا دليل فيه للمعتزلة بأنه تعالى لا يخلق الكافر والمعاصي كما لا يخفى .

روى أن عبد الله بن سعيد بن أبي سرح كان يكتب لرسول الله ﷺ فأملى عليه ﷺ قوله تعالى : (ولقد خلقنا الإنسان) حتى إذا بلغ عليه الصلاة والسلام (ثم أنشأناه خلقاً آخر) نطق عبد الله بقوله تعالى (فتبارك الله) الخ قبل أملائه فقال له عليه الصلاة والسلام : هكذا نزلت فقال عبد الله : إن كان محمد نبياً يوحى إليه فانا نبي يوحى إلي فأرشدته لحق بمكة كافراً ثم أسلم قبل وفاته عليه الصلاة والسلام وحسن إسلامه ، وقيل : مات كافراً . وطعن بعضهم في صحة هذه الرواية بأن السورة مكية وارتداده بالمدينة كما تقتضيه الرواية . وأجيب بأنه يمكن الجمع بأن تكون الآية نازلة بمكة واستكتبها ﷺ إياه بالمدينة فكان ما كان أو يلتزم كون الآية مدنية لهذا الخبر ، وقوله : إن السورة مكية باعتبار الاكثرو على هذا يكون اقتصار الجلال السيوطي على استثناء قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفهم) إلى قوله سبحانه (ملبسون) قصوراً فتذكر . وتروى هذه الموافقة عن معاذ بن جبل . أخرجه ابن راهويه . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والطبراني في الاوسط . وابن مردويه عن زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه قال : « أملى على رسول الله ﷺ هذه الآية (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) إلى قوله تعالى (خلقاً آخر) فقال معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه (فتبارك الله أحسن الخالقين) فضحك رسول الله ﷺ فقال له معاذ : مم ضحكك يا رسول الله ؟ قال : بها ختمت » ورويت أيضاً عن عمر رضي الله عنه ، أخرجه الطبراني . وأبو نعيم في فضائل الصحابة . وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : لما نزلت (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) إلى آخر الآية قال عمر رضي الله تعالى عنه : (فتبارك الله أحسن الخالقين) فنزلت كما قال . وأخرج ابن عساكر . وجماعة عن أنس أن عمر رضي الله تعالى عنه كان يفخر بذلك ويذكر أنها إحدى موافقاته الأربع لربه عز وجل ، ثم إن ذلك من حسن نظم القرآن الكريم حيث تدل صدور كثير من آياته على إعجازها وقد مدحت بعض الاشعار بذلك فقيل :

قصائد إن تكن تلي على ملاء صدورها علمت منها قوافيها

لا يقال : فقد تكلم البشر ابتداء بمثل نظم القرآن الكريم وذلك قادح في إعجازه لما أن الخارج عن قدرة البشر على الصحيح ما كان مقدار أقصر سورة منه على أن اعجاز هذه الآية الكريمة منوط بما قبلها كما تعرب عنه الفاء فانها اعتراض تذييل مقرر لمضمون ما قبله ﴿ ثُمَّ أَنْكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ ﴾ أى بعد ما ذكر من الامور العجيبة حسبما بني عن ما في اسم الإشارة من معنى البعد المشعر بعلو رتبة المشار اليه وبعد منزلته في الفضل والكمال

و كونه بذلك ممتازا منزلة الامور الحسية ﴿لَمَيِّتُونَ ١٥﴾ أى لصاؤون إلى الموت لا محالة كما يؤذن به اسمية الجملة وإن اللام وصيغة التعت الذى هو للثبوت ، وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما . وابن أبى عتبة . وابن محيصن (الماتون) وهو اسم فاعل يراد به الحدوث ، قال الفراء . وابن مالك : إنما يقال مات في الاستقبال فقط . ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ عند النفخة الثانية ﴿تُبْعَثُونَ ١٦﴾ من قبوركم للحساب والمجازاة بالثواب والعقاب ، ولم يؤثّر كد سبحانه أمر البعث تأكيده لامر الموت مع كثرة المترددين فيه والمنكرين له اكتفاء بتقديم ما يغنى عن كثرة التأكيد ويشيد أركان الدعوى أتم تشديد من خلقه تعالى الانسان من سلالة من طين ثم نقله من طور إلى طور حتى أنشأه خلقا آخر يستغرق العجائب ويستجمع الغرائب فإن في ذلك أدل دليل على حكمته وعظيم قدرته عز وجل على بعثه واعادته وأنه جل وعلا لا يهمل أمره ويتركه بعد موته نسيا منسيا مستقرا في رحم الدم كان لم يكن شيئا ، ولما تضمنت الجملة السابقة المبالغة في أنه تعالى شأنه أحكم خلق الانسان وأتقنه بالغ سبحانه عز وجل في تأكيد الجملة الدالة على موته مع أنه غير منكر لأن ذلك سبب لاستبعاد العقل بآه أشد المتبعاد حتى يوشك أن ينكر وقوعه من لم يشاهده وسمع أن الله جل جلاله أحكم خلق الانسان وأتقنه غاية الاتقان ، وهذا وجه دقيق لزيادة التأكيد في الجملة الدالة على المات وعدم زيادته في الجملة الدالة على البعث لم أر أنى سبقت إليه ، وقيل في ذلك : إنه تعالى شأنه لما ذكر في الآيات السابقة من التكليفات ما ذكر به على أنه سبحانه أبدع خلق الانسان وقلبه في الاطوار حتى أوصله إلى طور هو غاية كماله وبه يصح تكليفه بنحو تلك التكليفات وهو كونه حيا عاقلا سميعا بصيرا وكان ذلك مستديرا لذكر طور يقع فيه الجزاء على ما كلفه تعالى به وهو أن يبعث يوم القيامة فبه سبحانه عليه بقوله (ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) فالقصد الاعم بعد بيان خلقه وتأهله للتكليف بيان بعثه لكن وسط حديث الموت لأنه برزخ بين طوره الذى تأهل به للاعمال التى تستدعى الجزاء وبين بعثه فلا بد من قطعه للوصول إلى ذلك فكأنه قيل : أيها المخلوق العجيب الشأن إن ماهيتك وحقيقتك تقضى وتندم ثم انها بعينها من الاجزاء المنفردة والعظام البالية والجلود المتمزقة المتلاشية في أقطار الشرق والغرب تبعث وتنفث ليوم الجزاء لا ثابة من أحسن فيا كلفناه به وعقاب من أساء فيه ، فالقرينة الثانية وهى الجملة الدالة على البعث لم تنفرد إلى التوكيد افتقار الأولى وهى الجملة الدالة على الموت لأنها كالقدمة لها وتوكيدها راجع إليها ، ومنه يعلم سر نقل الكلام من الغيبة إلى الخطاب انتهى ، وفيه من البعد آفيه . وقيل : إنما بولغ في القرينة الأولى لتمادى المخاطبين في الغفلة فكانهم نزّلوا منزلة المنكرين لذلك وأخليت الثانية لوضوح أدلتها وسطوع براهينها ، قال الطيبي : هذا كلام حسن لو ساعد عليه النظم الفائق ، وربما يقال : إن شدة كراهة الموت طبعها التي لا يكاد يسلم منها أحد نزلت منزلة شدة الإنكار فبولغ في تأكيد الجملة الدالة عليه ، وأما البعث فمن حيث أنه حياة بعد الموت لا تنكره النفوس ومن حيث أنه مظنة للشدائد تنكره فلما لم يكن حاله كحال الموت ولا كحال الحياة بل بين بين أكدت الجملة الدالة عليه تأكيداً واحداً . وهذا وجه للتأكيد لم يذكره أحد من علماء المعاني ولا يضر فيه ذلك إذا كان وجهها في نفسه ، وتكرير حرف التراخي للإيدان بتفاوت المراتب ، وقد تضمنت الآية ذكر تسعة أطوار ووقع الموت فيها الطور الثامن ووافق ذلك أن من يولد لثمانية أشهر من حمله فلما يعيش ، ولم يذكر سبحانه طور الحياة في القبر لأنه من جنس الاعادة ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ﴾ (٢-٣-ج-١٨- تفسير روح المعاني)

بيان الخلق ما يحتاج اليه بقاؤهم إثر بيان خلقهم ، وقيل : استدلال على البعث أى خلقنا فى جهة العلو من غير اعتبار فوقيتها لهم لأن تلك النسبة إنما تعرض بعد خلقهم ﴿ سَبْعَ طَرَائِقَ ﴾ هى السموات السبع ، و (طرائق) جمع طريقة بمعنى مطروقة من طرق النعل والخوافى إذا وضع طاقاتها بعضها فوق بعض قاله الخليل . والفراء . والزجاج ، فهذا كقوله تعالى (طباقا) ولكل من السبع نسبة وتعلق بالمطابقة فلا تقليب ، وقيل : جمع طريقة بمعناها المعروف وسميت السموات بذلك لأنها طرائق الملائكة عليهم السلام فى هبوطهم وعودهم لمصالح العباد أولانها طرائق الكواكب فى مسيرها .

وقال ابن عطية : يجوز أن يكون الطرائق بمعنى المبسوطات من طرقت الحديد مثلا إذا بسطته وهذا لا ينافى القول بكونها ، وقيل : سميت طرائق لأن كل سماء طريقة وهيئة غير هيئة الأخرى ، وأنت تعلم أن الظاهر أن الهيئة واحدة ، نعم أودع الله تعالى فى كل سماء مالم يودعه سبحانه فى الأخرى فيجوز أن تكون تسميتها طرائق لذلك ﴿ وَمَا كُنَّا عَنْ الْخَلْقِ ﴾ أى عن جميع المخلوقات التى من جملتها السموات السبع ﴿ عَشْرَيْنَ ١٧ ﴾ مهملين أمره بل نفيض على كل ما تقتضيه الحكمة ، ويجوز أن يراد بالخلق الناس ، والمعنى أن خلقنا السموات لأجل منافعهم ولسنا غافلين عن مصالحهم ، وأل على الوجين للاستغراق وجوز أن تكون للمعد على أن المراد بالخلق المخلوق المذكور وهو السموات السبع أى وما كنا عنها غافلين بل نحفظها عن الزوال والاختلال وندير أمرها ، والاضمار فى مقام الاضمار للاعتناء بشأنها ، وإفراد الخلق على سائر الأوجه لانه مصدر فى الأصل أولان المتعدد عنده تعالى فى حكم شئ واحد .

﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ هو المطر عند كثير من المفسرين ، والمراد بالسما جهة العلو أو السحاب أو معناها المعروف ولا يعجز الله تعالى شئ ، وكان الظاهر على هذا - منها - بدل (السماء) ليعود الضمير على الطرائق إلا أنه عدل عنه إلى الاضمار لأن الانزال منها لا يعتبر فيه كونها طرائق بل مجرد كونها جهة العلو ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، وقوله تعالى : ﴿ بِقَدَرٍ ﴾ صفة (ماء) أى أنزلنا ماء متلبسا بمقدار ما يكفهم فى حاجتهم ومصالحهم أو بتقدير لائق لاستجلاب منافعهم ودفع مضارهم ، وجوز على هذا أن يكون فى موضع الحال من الضمير ، وقيل : هو صفة لمصدر محذوف أى أنزالا متلبسا بذلك ، وقيل : فى الجار والمجرور غير ذلك ﴿ فَأَسْكَنْاهُ فى الْأَرْضِ ﴾ أى جعلناه ثابتا قارا فيها ومن ذلك ماء العيون ونحوها ، ومعظم الفلاسفة يزعمون أن ذلك الماء من انقلاب البخار المحتبس فى الأرض ماء إذا مال إلى جهة منها برود ليس ماء المطر دخل فيه ، وكونه من السماء باعتبار أن لاشعة الكواكب التى فيها مدخلا فيه من حيث الفاعلية .

وقال ابن سينا فى نجاته : هذه الآية المحتسبة فى الأرض إذا انبعثت عيوننا أمدت البحار بصب الأنهار إليها ثم ارتفع من البحار والبطائح وبطون الجبال خاصة أبخرة أخرى ثم قطرت ثانيا إليها فقامت بدلا ما يتحلل منها على الدور دائما . ومافى الآية يؤيد ما ذهب إليه أبو البركات البغدادى منهم فقد قال فى المعبر : إن السبب فى العيون والقنوات وما يجري مجراها هو ما يسيل من التلوج ومياه الأمطار لأننا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص

بقصائمه وإن استحالته الإلهوية والابخرية المنحصرة في الأرض لا مدخل لها في ذلك فإن باطن الأرض في الصيف أشد بردا منه في الشتاء فلو كان ذلك سبب استحالتها لوجب أن تكون العيون والقنوات ومياه الآبار في الصيف أزيد وفي الشتاء أنقص مع أن الأمر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة انتهى ، واختار القاضي حسين الميبدى أن لكل من الأمرين مدخلا ، واعترض على دليل أبي البركات بأنه لا يدل إلا على نفى كون تلك الاستحالة سببا تاما وأما على أنها لا مدخل لها أصلا فلا . والحق ما يشهد به كتاب الله تعالى فهو سبحانه أعلم بخلقهم ، وكل ما يذكره الفلاسفة في أمثال هذه المقامات لا دليل لهم عليه يفيد اليقين كما أشار إليه شارح حكمة العين ، وقيل : المراد بهذا الماء ماء أنهار خمسة ، فقد روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : أنزل الله تعالى من الجنة إلى الأرض خمسة أنهار سيحون وهو نهر الهند وجيحون وهو نهر بلخ . ودجلة والفرات . وهما نهر العراق . والنيل وهو نهر مصر أنزلها الله تعالى من عين واحدة من عيون الجنة من أسفل درجة من درجاتها على جناحي جبريل عليه السلام فاستودعها الجبال وأجرهاها في الأرض وجعلها منافع للناس في أصناف مما يشبههم وذلك قوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه في الأرض) فإذا كان عند خروج يأجوج ومأجوج أرسل الله تعالى جبريل عليه السلام فرفع من الأرض القرآن والعلم كله والحجر من ركن البيت ومقام إبراهيم عليه السلام وتابوت موسى عليه السلام بما فيه وهذه الأنهار الخمسة فيرفع كل ذلك إلى السماء فذلك قول الله تعالى : (وإنا على ذهاب به لقادرون) فإذا رفعت هذه الأشياء من الأرض فقد أهلها خير الدنيا والآخرة ، ولا يخفى على المتتبع أن هذا الخبر أخرجه ابن مردويه . والخطيب . بسند ضعيف ، نعم حديث أربعة أنهار من الجنة سيحان . وجيحان وهما غير سيحون وجيحون لأنهما نهران بالعواصم عند المصيصة وطرسوس وسيحون وجيحون نهر الهند وبلخ كما سمعت على ما قاله عبد البر والفرات . والنيل صحيح لكن الكلام في تفسير الآية بذلك . وعن مجاهد أنه حمل الماء على ما يعم ماء المطر وماء البحر وقال : ليس في الأرض ماء إلا هو ومن السماء ، وأنت تعلم أن الاوقف بالاخبار وما يذكر بعد في الآية الكريمة كون المراد به ماعدا ماء البحر .

(وإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ) أي على إزالته باخراجه عن المائة أو بتغييره بحيث يتعذر استخراج أوبنجو ذلك (لَقَادِرُونَ ١٨) كما كنا قادين على إزالته فالجمل في موضع الحال. وفي تنكير (ذهاب) إيماء إلى كثرة طرقه لعموم النكرة وإن كانت في الإثبات وبواسطة ذلك تفهم المبالغة في الإثبات ، وهذه الآية أكثر مبالغة من قوله تعالى (قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين) *

وذكر صاحب التفسير ثمانية عشر وجها للأبلغية ، الأول أن ذلك على الفرض والتقدير ، وهذا الجزم على معنى أنه أدل على تحقيق ما وعد به وإن لم يقع . الثاني التوكيد بان . الثالث اللام في الخبر . الرابع أن هذه في مطلق الماء المنزل من السماء وتلك في ماء مضاف إليهم . الخامس أن العائر قد يكون باقيا بخلاف الذاهب . السادس ما في تنكير (ذهاب) من المبالغة . السابع استناده هنا إلى مذهب يخالفه ثم حيث قبل (غورا) . الثامن ما في ضمير المعظم نفسه من الروعة . التاسع ما في (قادرين) من الدلالة على القدرة عليه والفعل الواقع من القادر أبلغ . العاشر ما في جمعه . الحادي عشر ما في لفظ (به) من الدلالة على أن ما يمسكه

فلا مرسل له ، الثاني عشر اخلاؤه من التعقيب باطاع وهنالك ذكر الاتيان المطمع . الثالث عشر تقديم ما فيه الایعاد وهو الذهاب على ما هو كالمعلق له أو متعلقة على المذهبين البصري والكوفي . الرابع عشر ما بين الجملتين الاسمية والفعلية من التفاوت ثباتا وغيره . الخامس عشر ماقى لفظ (أصبح) من الدلالة على الانتقال والصيرورة . السادس عشر أن الازدهار ههنا مصرح به . وهنالك مفهوم من سياق الاستفهام . السابع عشر أن هنالك نفي ماء خاص أعنى المعين بخلافه ههنا . الثامن عشر اعتبار مجموع هذه الأمور التي يكفي كل منها مؤكدا . ثم قال : هذا ما يحضرنا الآن والله تعالى أعلم اهـ . وفى النفس من عد الأخير وجهان شئ هـ

وقد يزداد على ذلك فيقال : التاسع عشر اخباره تعالى نفسه به من دون أمر للغير ههنا بخلافه هنالك فانه سبحانه أمرني به عليه الصلاة والسلام ان يقول ذلك . العشرون عدم تخصيص مخاطب ههنا وتخصيص الكفار بالمخاطب هنالك . الحادى والعشرون التشبيه المستفاد من جمل الجملة حالا كما أشرنا اليه فانه يفيد تحقيق القدرة ولاتشبيه ثمت . الثاني والعشرون إسناد القدرة اليه تعالى مرتين ، وقد زاد بعض أجلة أهل العصر العاصرين سلاف التحقيق من كرم اذهانهم الكريمة أكرم عصر أعنى به ثالث الرفعى والزواوى أخى الملا محمد أفندى الزهاوى فقال : الثالث والعشرون تضمين الایعاد هنا إيمانهم بالایعاد عن رحمة الله تعالى لأن ذهب به يستلزم مصاحبة الفاعل المفعول وذهاب الله تعالى عنهم مع الماء بمعنى ذهاب رحمته سبحانه عنهم ولعنهم وطردهم عنها ولا كذلك ما هنالك . الرابع والعشرون أنه ليس الوقت للذهاب معينا هنا بخلافه فى (إن أصبح) فانه يفهم منه أن الصيرورة فى الصبح على أحد استمالى أصبح ناقضا . الخامس والعشرون أن جهة الذهاب به ليست معينة بأنها السفلى . السادس والعشرون أن الایعاد هنا بما لم يبتلوا به قط بخلافه بما هنالك . السابع والعشرون أن الموعد به هنا إن وقع فهم هالكون البتة . الثامن والعشرون أنه لم يبق هنا لهم متشبث ولو ضعيفا فى تأمل امتناع الموعد به وهناك حيث أسند الاصباح غورا إلى الماء ومعلوم أن الماء لا يصبح غورا بنفسه كما هو تحقيق مذهب الحكم أيضا احتمال أن يقوم الشرطية مع صدقها تمتعة المقدم فى أمنوا وقرعه . التاسع والعشرون أن الموعد به هنا يحتمل فى بادى النظر وقوعه حالا بخلافه هناك فان المستقبل متعين لوقوعه لما كان (إن) وظاهر أن التهديد بمحتمل الوقوع فى الحال أهول ومتعين الوقوع فى الاستقبال أهون . الثلاثون أن ما هنا لا يحتمل غير الایعاد بخلاف ما هنالك فانه يحتمل ولو علم بعد أن يكون المراد به الامتنان بانه (إن أصبح مأوكم غورا) فلا يأتيكم بماء معين سوى الله تعالى ، ويؤيده ما سن بعده من قول الله ربنا ورب العالمين انتهى فتأمل ولا تغفل والله تعالى الهادى لاسرار كتابه هـ

واختيرت المبالغة ههنا على ما قاله بعض المحققين لأن المقام يقتضيها إذ هو لتعداد آيات الآفاق والانفس على وجه يتضمن الدلالة على القدرة والرحمة مع كمال عظمة المتصف بهما ولذا ابتدئ بضمير العظمة مع التأکید بخلاف ما تمت فانه تسميم للحث على العبادة والترغيب فيها وهو كاف فى ذلك ﴿ فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ ﴾ أى بذلك الماء وهو ظاهر فيما عليه السلف ، وقال الخلف : المراد أنشأنا عنده ﴿ جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾ قدمها لكثيرهما وكثرة الاتتماع بهما لاسيما فى الحجاز والطائف والمدينة ﴿ لَكُمْ فِيهَا ﴾ أى فى الجنات ﴿ فَوَاكِهِ كَثِيرَةٌ ﴾

تتفككون بها وتنعمون زيادة على المعتاد من الغذاء الأصلي ، والمراد بها ما عدا ثمرات النخيل والاعناب •
 ﴿ وَمِنْهَا ﴾ أى من الجنات والمراد من زروعها وثمارها ، ومن ابتدائية وقيل إنها تبعيضية ومضمونها مفعول
 ﴿ تَأْكُلُونَ ۝ ١٩ ﴾ والمراد بالأكل معناه الحقيقي •

وجوز أن يكون مجازاً أو كناية عن التعيش مطلقاً أى ومنها ترزقون وتحصلون معاشكم من قولهم فلان يأكل من حرفته ، وجوز أن يعود الضميران للنخيل والاعناب أى لكم فى ثمراتها أنواع من الفواكه الرطب والعنب والتمر والزبيب والدبس من كل منهما وغير ذلك وطعام تأكلونه فثمرتهما جامعة للتفكه والغذاء بخلاف ثمرة ماعداهما وعلى هذا تكون الفاكة مطلقة على ثمرتهما •

وذكر الراغب فى الفاكة قولين : الأول أنها الثمار كلها ، والثانى أنها ما عدا العنب والرمان ، وصاحب القاموس اختار الأول وقال : قول خرج الثمر والرمان منها مستدلاً بقوله تعالى (فيهما فاكة ونخل ورمون) باطل مردود ، وقد بينت ذلك مبسوساً فى اللامع المعلم المعجبا به ، وأنت تعلم أن للفقهاء خلافاً فى الفاكة فذهب الامام أبو حنيفة إلى أنها التفاح والبوايح والمشمش والكثير ونحوها لا العنب والرمان والرطب ، وقال صاحباه : المستثنيات أيضاً فاكة وعليه الفتوى ، ولا خلاف فى أن القهستانى نقلاً عن الكرماني فى أن اليابس منها كالزبيب والتمر وحب الرمان ليس بفاكة •

وفى الدر المختار أن الخلاف بين الامام وصاحبيه خلاف عصر فالعبرة فيمن حلف لاياً كل الفاكة العرف فيبحث بأكل ما يدعى فاكة عرفاً فذكر ذلك الشافعى وأقره الغزى ، ولا يخفى أن شيئاً واحداً يقال له فاكة فى عرف قوم ولا يقال له ذلك فى عرف آخرين ، فى النهر عن المحيط ما روى من أن الجوز واللوز فاكة فهو فى عرفهم أما فى عرفنا فانه لا يؤكل للتفكه به ، ثم إنى لم أر أحداً من اللغويين ولا من الفقهاء عد الدبس فاكة فتدبر ولا تغفل ﴿ وَشَجَرَةً ﴾ بالنصب عطفت على (جنات) ، وقرئ بالرفع على أنه مبتدأ خبره مخذوف ، والأولى تقديره مقدماً أى أنشأنا لكم شجرة ﴿ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ ﴾ وهو جبل موسى عليه السلام الذى ناجى ربه سبحانه عنده وهو بين مصر وإيلة ، ويقال لها اليوم العقبة ، وقيل بفلسطين من أرض الشام ، ويقال له طور سينين ، وجمهور العرب على فتح سين سيناء والمد . وبذلك قرأ عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه . ويعقوب . وأكثر السبعة وهو اسم للبقعة . والطور اسم للجبل المخصوص أو لكل جبل وهو مضاف إلى (سيناء) كما أجمعوا عليه . ويقصد تنكيره على الأول كما فى سائر الأعلام إذا أضيفت ، وعلى الثانى يكون طور سيناء فئارة المسجد •

وجوز أن يكون كاسمى القيس بمعنى أنه جعل مجموع المضاف والمضاف اليه علماً على ذلك العلم ، وقيل سيناء اسم لحجارة بعينها أضيف الجبل إليها لوجودها عنده . وروى هذا عن مجاهد . وفى الصحاح طور سيناء جبل بالشام وهو طور أضيف إلى سيناء وهو شجر . وقيل هو اسم الجبل . والاضافة من إضافة العام إلى الخاص كما فى جبل أحد •

وحكى هذا القول فى البحر عن الجمهور لكن صحح القول بأنه اسم البقعة وهو ممنوع من الصرف للالاف

الممدودة فوزنه فعلاء كصحراء ، وقيل : منع من الصرف للعلية والعجمة ، وقيل : للعلية والتأنيث بتأويل البقعة ووزنه فيعال لافعال إذ لا يوجد هذا الوزن في غير المضاعف في كلام العرب إلا نادرا كخزعول لظلم الأبل حكاة الفراء ولم يثبت أبو البقاء ، والا كثرون على أنه ليس يعربى بل هو أمانبى أو حيشى وأصل معناه الحسن أو المبارك ، وجوز بعض أن يكون عربيا من السناء بالمد وهو الرفعة أو السناء بالقصر وهو النور .
وتعقبه أبو حيان بأن المادتين مختلفتان لأن عين السناء أو السنا نون وعين سيناء ياء . ورد بأن القائل بذلك يقول إنه فيعال ويجعل عينه النون ويأه مزيدة وهمزته منقلبة عن واو ، وقرأ الحرعيان . وأبو عمرو . والحسن (سيناء) بكسر السين والمدوهى لغة لبنى كنانة وهو أيضا ممنوع من الصرف للالف الممدودة عند الكوفيين لأنهم يثبتون أن همزة فعلاء تكون للتانيث وعند البصريين ممنوع من الصرف للعلية والعجمة أو العلية والتانيث لأن ألف فعلاء عندهم لا تكون للتانيث بل للحاق بفعال كدبابه وحرباء . وهو ملحق بقرطاس وسرداج وهمزته منقلبة عن واو أو ياء لأن الحاقا يكون بهما ، وقال أبو البقاء : همزة سيناء بالكسر أصل مثل حلاق وليست للتانيث إذ ليس في الكلام مثل حرء والياء أصل إذ ليس في الكلام سناء . وجوز بعضهم أن يكون فيعالا كدعماش ، وقرأ الاعشى (سيناء) بالفتح والقصر ، وقرئ * (سيناء) بالكسر والقصر فالفه للتانيث أن لم يكن أعجميا ، والمراد بهذه الشجرة شجرة الزيتون وتخصيصها بالذكر من بين سائر الأشجار لاستقلالها بمنافع معروفة .
وقد قيل هي أول شجرة نبتت بعد الطوفان وتعمر كثيرا ، ففي التذكرة أنها تدوم ألف عام ولا تبعد صحتها لكن علمه بقوله : لتعلمها بالكوكب العالى وهو بعيد الصحة . وفي تفسير الخازن قيل تبقى ثلاثة آلاف سنة وتخصيصها بالوصف بالخروج من الطور مع خروجها من سائر البقاع أيضا أو أكثر ما تكون في المواضع التي زاد عرضها على ميلها واشتد بردها وكانت جبلية ذا تربة بيضاء أوحرا لتعظيمها أو لآلاته المنشأ الأصلي لها ولعل جعله للتعمير أولى فيكون هذا مدحا لها باعتبار مكانها *

وقوله تعالى : ﴿ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ ﴾ مدحا لها باعتبار ما هي عليه في نفسها ، والباء للملابسة والمصاحبة مثلها في قولك : جاء شباب السفروهي متعلقة بمحذوف وقع حالا من ضمير الشجرة أى تنبت ملتبسة بالدهن وهو عصارة كل ما فيه دسم . والمراد به هنا الزيت ولا يستحب به باعتبار ملابسة ثمرهاته الملباس له في الحقيقة .
وجوز أن تكون الباء متعلقة بالفعل معدية له كما في قولك : ذهبت يزيد كأنه قيل : تنبت الدهن بمعنى تتضمنه وتحصله . ولا يخفى أن هذا وإن صح إلا أن إنبات الدهن غير معروف في الاستعمال .
وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . وسلام . وسبل . ورويس . والجحدري (تنبت) بضم التاء المثناة من فوق وكسر الباء على أنه من باب الافعال ، وخرج ذلك على أنه من أنبت بمعنى نبت فالهمزة فيه ليست للتعدية وقد جاء كذلك في قول زهير :

رأيت ذوى الحاجات حول يوتهم قطينا لهم حتى إذا أنبت البقل

وأنكر ذلك الأصمعي وقال : إن الرواية في البيت نبت بدون همزة مع أنه يحتمل أن تكون همزة أنبت فيه إن كانت للتقدير مقول أى أنبت البقل ثمره أو ما يأكلون ، ومنهم من خرج ما في الآية على ذلك وقال : التقدير تنبت زيتونها بالدهن ، والجار والمجرور على هذا في وضع الحال من المفعول أو من الضمير

المستتر في الفعل ؛ وقيل : الباء زائدة كما في قوله تعالى : (ولاتلقوا بأيديكم إلى التهالكة) ونسبة الانبات إلى الشجرة بل وإلى الدهن مجازية قال الخفاجي : ويحتمل تعدية أنبت بالباء للمفعول ثان .

وقرأ الحسن . والزهرى . وابن هرمز (نبت) بضم أوله وفتح ما قبل آخره مبنيا للمفعول ، والجار والمجرور في موضع الحال ، وقرأ زر بن حبیش (نبت) من الافعال (الدهن) بالنصب وقرأ سليمان بن عبد الملك . والأشهب (بالدهان) جمع دهن كرماح جمع رمح ، ومارووا من قراءة عبد الله تخرج الدهن وقراءة أبي ثمر بالدهن محمول على التفسير على ما في البحر لمخالفته سواد المصحف المجمع عليه ولأن الرواية الثابتة عنهما كقراءة الجمهور •

﴿ وَصَبَّغَ لِلْأَكْلِيْنَ ٢٠ ﴾ معطوف على الدهن ، ومغايرته التي يقتضيها اللطف باعتبار المفهوم وإلا فذاتهما واحدة عند كثير من المفسرين ، وقد جاء كثيرا تنزيل تغاير المفهومين منزلة تغاير الفانين ، ومنه قوله : إلى الملك القرم وابن المعمام وليث الكتبية في المزدحم

والمعنى نبت بالشئ الجامع بين كونه دهن يدهن به ويسرج منه وكونه إذا ما يصبغ فيه الخبز أي يغمس للاندغام قال في المغرب يقال : صبغ الثوب يصبغ حسن وصباغ ومنه الصبغ والصباغ من الادم لأن الخبز يغمس فيه ويلون به كالخل والزيت ، وظاهر هذا اختصاصه بكل ادم مانع وبه صرح في المصباح . وصرح بعضهم بأن اطلاق الصبغ على ذلك مجاز ، ولعل في كلام المغرب نوع إشارة اليه . وروى عن مقاتل أنه قال : الدهن الزيت والصبغ الزيتون وعلى هذا يكون العطف من عطف المتغايرين ذاتا وهو الأكثر في العطف ، ولا بد أن يقال عليه : إن الصبغ الادم مطلقا وهو ما يؤكل تبعا للخبز في الغالب ما تاعا كان أم جامدا والزيتون أكثر ما يأكله الفقراء في بلادنا تبعا للخبز والاختيار يأكلونه تبعا للخبز ، وأنا مشغوف به منذ أنا يافع فكثيرا ما آكله تبعا واستقلالا ، وأما الزيت فلم أر في أهل بغداد من اصطبل منه وشذ من أكل منهم طعاما هو فيه وأكثرهم يعجب بمن يأكله ومنشأ ذلك قلة وجوده عندهم وعدم الفهم له فتعافى نفوسهم . وقد كنت قديما تعافى نفسي وتدرجاً لفته والحمد لله تعالى ، فقد كان عليه السلام يأكله . وصح أنه عليه السلام طبخ له لسان شاة بزيت فأكل منه ، وأخرج أبو نعيم في الطب عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ كلوا الزيت وادهنوا به فإنه شفاء من سبعين داء منها الجذام » وأخرج الترمذى في الاطعمة عن عمر رضى الله تعالى عنه مرفوعا « كلوا الزيت وادهنوا به فإنه يخرج من شجرة مباركة لكن قال بعضهم : هذا الأمر لمن قدر على استعماله ووافق مزاجه وهو كذلك فلا اعتراض على من لم يوافق مزاجه في عدم استعماله بل الظاهر حرمة استعماله عليه إن أضر به كما قالوا بحرمة استعمال الصغراوي للعسل ولا فرق في ذلك بين الأكل والادهان فإن الادهان به قد يضر كالأكل ، قال ابن القيم : الدهن في البلاد الحارة كالخجاز من أسباب حفظ الصحة وإصلاح البدن وهو كالضروري لاهلها وأما في البلاد الباردة فضار وكثرة دهن الرأس بالزيت فيها فيه خطر على البصر انتهى •

وقرأ عامر بن عبد الله (وصباغا) وهو بمعنى صبغ كما مرت اليه الإشارة ومنه دبغ ودباغ . ونصبه بالعطف على موضع (بالدهن) وفي تفسير ابن عطية وقرأ عامر بن عبد قيس ومتاعا للأكليين وهو محمول على التفسير •

﴿ وَإِنْ كُنْ مِنْ الْأَنْعَامِ لَعَيَّرَ ﴾ بيان للنعم الواصلة إليهم من جهة الحيوان إثر بيان النعم الفائضة من جهة الماء والنبات وقد بين أنها مع كونها في نفسها نعمة ينتفعون بها على وجوه شتى عبرة لابد من أن

يعتبروا بها ويستدلوا بأحوالها على عظم قدرة الله عز وجل وسابغ رحمته ويشكروه ولا يكفروه . وخص هذا بالحيوان لما أن محل العبادة فيه أظهر .

وقوله تعالى : ﴿ تَسْبِيحًا مَّا فِي بَطُونِهَا ﴾ تفصيل لما فيها من مواقع العبادة . وما في بطونها عبارة إما عن الألبان فمن تبعية والمراد بالبطون الأجواف فإن اللبن في الضروع أو عن العلف الذي يتكون منه اللبن فمن ابتدائية والبطون على حقيقتها . وأياما كان فضمير (بطونها) للأنعام باعتبار نسبة ما للبعض إلى الكل لالاناث منها على الاستخدام لأن عموم ما بعده يأباه ، وقرئ بفتح النون وبالتأني تسبيحكم الأنعام .

﴿ وَأَسْمًا فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ ﴾ غير ما ذكر من أصوافها وأشعارها وأوبارها ﴿ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ٢١ ﴾ الظاهر أن الأكل على معناه الحقيقي ومن تبعية لأن من أجزاء الأنعام ما لا يؤكل . وتقديم المعمول للفاصلة أو للحصر الإضافي بالنسبة إلى الخير ونحوها أو الحصر باعتبار ما في (تأكلون) من الدلالة على العادة المستمرة . وكان هذا بيان لانتفاعهم بأعيانها وما قبله بيان لانتفاعهم بمرافقتها وما يحصل منها . ويجوز عندى ولم أر من صرح به أن يكون الأكل مجازا أو كناية عن التعيش مطلقا كما سمعت قبل أى ومنها ترزقون وتحصلون مما يشكم .

﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ٢٢ ﴾ في البر والبحر بأنفسكم وأنفاسكم . وضمير (عليها) للأنعام باعتبار نسبة ما للبعض إلى الكل أيضا . ويجوز أن يكون لها باعتبار أن المراد بها الإبل على سبيل الاستخدام لأنها هي المحمول عليها عندهم والمناسبة للفلك فانها سفائن البر قال ذو الرمة في صيدحه :

• سفينة بر تحت خدى زمامها • وهذا ما لا بأس به . وأما حمل الأنعام من أول الأمر على الإبل فلا يناسب مقام الامتنان ولا سياق الكلام ، وفي الجمع بينهما وبين الفلك في إرفاع الحمل عليها بالمغلة في تحملها للحمل ، قيل : وهذا هو الداعي إلى تأخير هذه المنفعة مع كونها من المنافع الحاصلة منها عن ذكر منفعة الأكل المتعلقة بعينها ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ ﴾ شروع في بيان إهمال الناس وتركهم النظر والاعتبار فيما عدد سبحانه من النعم وما حاقهم من زوالها وفي ذلك تحذير لقريش .

وتقديم قصة نوح عليه السلام على سائر القصص بما لا يخفى وجهه ، وفي إيرادها إثر قوله تعالى (وعليها وعلى الفلك تحمّلون) من حسن المواقع ما لا يوصف ، وتصديرها بالقسم لظاهره كإلزام الاعتناء بعصرها ، والكلام في نسب نوح عليه السلام ونية لبث في قومه ونحو ذلك قد مر ، والأصح أنه عليه السلام لم تكن رسالته عامة بل أرسل إلى قوم مخصوصين ﴿ فَقَالَ ﴾ متعظا عليهم ومستميلا لهم إلى الحق ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ أى اعبدوه وحده كما يفصح عنه قوله تعالى في سورة هود (الأتعبدوا إلا الله) وترك التقييد بالإيدان بأنها هي العبادة فقط وأما العبادة مع الأشراف فليست من العبادة في شئ رأسا ، وقوله تعالى ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ استئناف مسوق لتعميل العبادة بالمأمور بها أو تعميل الأمر بها ، (وغيره) بالرفع صفة لإله باعتبار محله الذي هو الرفع على أنه فاعل - بلستم - أو مبتدأ خبره (لستم) أو محذوف (لستم) للتخصيص والتبيين أى ما لستم في الوجود الله غيره تعالى . وقرئ (غيره) بالجر اعتبارا للفظ (إله) ﴿ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٢٣ ﴾ الهمة لانكار الواقع واستنقاحه والفاء للعطف على مقدر يقتضيه المقام أى أتعرفون ذلك أى مضمون قوله تعالى (ما لستم من الله

غيره) فلا تتقون عذابه تعالى الذي يستوجب ما أنتم عليه من ترك عبادته سبحانه وحده واشراكم به عز وجل في العبادة ما لا يستحق الوجود لولا إبداع الله تعالى إياه فضلا عن استحقاق العبادة فالمنكر عدم الاقتداء بمحقق ما يوجبه ، ويجوز أن يكون التقدير ألا تلاحظون فلا تتقون فالمنكر كلا الأمرين فالمبالغة حيث تد في الكيفية وفي الأول في الكيفية ، وتقدير مفعول (تتقون) حسبا أشرنا إليه أولى من تقدير بعضهم إياه زوال النعم ولا نسلم أن المقام يقتضيه كالأبغى (فَقَالَ الْمَلَأُ) أى الأشراف (الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ) وصف الملا بالكفر مع اشتراك السكل فيه فلا يذيان بكال عراقهم وشدة شكيمة فيهم ، وليس المراد من ذلك إلا أنهم دون التمييز عن أشراف آخرين آمنوا به عليه السلام إذ لم يؤمن به أحد من أشرافهم كما يفسح عنه قول : (ما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا) وقال الخفاجي : يصح أن يكون الوصف بذلك للتمييز وإن لم يؤمن بعض أشرافهم وقت التكم هذا الكلام لأن من أهله عليه السلام المتبعين له أشرافا ، وأما قول (ما نراك) الخ فعلى زعمهم أولقته المتبعين له من الأشراف ، وأياما كان المعنى فقال الملا لعوامهم (مَا جِئْنَا إِلَّا بِنُحْمٍ) أى في الجنس والوصف من غير فرق بينكم وبينه وصفه عليه السلام بذلك بالمبالغة في وضع رتبته العالية وحطها عن منصب النبوة ، ووصفه بقوله سبحانه (يُرِيدُ أَنْ يُتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ) اغضبنا للمخاطبين عليه عليه السلام واغراء لهم على معاداته ، والتفضل طلب الفضل وهو كناية عن السيادة كأنه قيل : يريد أن يسودكم ويتقدمكم بادعاء الرسالة مع كونه مثلكم ، وقيل : صيغة التفعّل مستعارة للكمال فانه ما يتكلف له يكون على أتم وجه فكأنه قيل : يريد كمال الفضل عليكم (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَائِكَةً) بيان لعدم رسالة البشر على الإطلاق على زعمهم الفساد بعد تحقيق بشرية عليه السلام أى ولو شاء الله تعالى إرسال الرسل لآرسل رسلا من الملائكة وإما قيل (لأن إرسال الملائكة لا يكون إلا بطريق الإنزال فمفعول المشيئة مطلق الإرسال المفهوم من الجواب لا تنفس مضمونه كما في قوله تعالى (ولو شاء الله لهداكم) ولا بأس في ذلك ، وأما القول بأن مفعول المشيئة إنما يحذف إذا لم يكن أمرا غريبا كان مضمون الجزء فهو ضابطة للحذف المطرد فيه لا مطلقا فانه كسائر المفاعيل يحذف ويقدر بحسب القرائن ، وعلى هذا يجوز أن يقال : التقدير ولو شاء الله تعالى عبادته وحده لأنزل ملائكة يبلغوننا ذلك عنه عز وجل وكان هذا منهم طعن في قوله عليه السلام لهم (اعبدوا الله) وكذا قوله تعالى (مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ ٢٤) بل هو طعن فيما ذكر على التقدير الأول أيضا وذلك بناء على أن (هذا) إشارة إلى السلام المتضمن الأمر بعبادة الله عز وجل خاصة والسلام على تقدير مضاف أى ما سمعنا بمثل هذا الكلام في آبائنا الماضين قبل بعثته عليه السلام ، وقدر المضاف لأن عدم السماع بكلام نوح المذكور لا يصلح الرد فان السماع بمثله كاف للقبول ، وقيل : الإشارة إلى نفس هذا الكلام مع قطع النظر عن الشخصيات فلا حاجة إلى تقدير المضاف وهو كلام وجهه : ثم إن قولهم هذا إما الكبريهم وإياهم في فترة وأما لفرط غلوهم في التكذيب والعناد وانهما كهم في النقي والفساد ، وأياما كان ينبغي أن يكون هو الصادر عنهم في مبادئ دعوتهم عليه السلام كما يبينه عنه الفاء الظاهرة في التعقيب في قوله تعالى (فقال الملا) الخ . وقيل : (هذا) إشارة إلى نوح عليه السلام على معنى ما سمعنا بخبر نبوته ، وقيل : إلى اسمه وهو لفظ نوح

والمعنى لو أن نبياً لكان له ذكر في آياتنا الأولين ، وعلى هذين القولين يكون قولهم المذكور من متأخري قومه المولودين بعد بشته بمدة طويلة فيكون المراد من آياتهم الأولين من مضى قبلهم في زمنه عليه الصلاة والسلام ، ر صدور ذلك عنهم في أواخر أمره عليه السلام وقيل : بعد مضى آياتهم ولا يلزم أن يكون في الأواخر ، وعليهما أيضاً يكون قولهم ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا هُوَ﴾ أي ما هو ﴿الْأَرْجَلُ بِهِ جَنَّةٌ﴾ أي جنون أو جن يخلو به ولذلك يقول ما يقول ﴿فَتَرَوُا بِهِ﴾ فاحتملوه واصبروا عليه وانتظروا ﴿حَتَّىٰ حِينٍ ٢٥﴾ لعله يفيق مهاو فيه محمولا على تراى أحوالهم في المكابرة والعناد واضرابهم عما وصفوه عليه السلام به من البشرية وإرادة التفضل إلى وصفه بما ترى وهم يعرفون أنه عليه السلام أرجح الناس عملاً وأرزنهم قولاً ، وهو على ما تقدم محمول على تناقض مقالاتهم الفاسدة قائلهم الله تعالى أنى يؤفكون ﴿قَالَ﴾ استئناف يأتى كأنه قيل : فإذا قال عليه السلام بعد ما سمع منهم هذه الأباطيل ؟ فقيل : قال لما رآهم قد أصرروا على ما هم فيه وتمادوا على الضلال حتى يش من إيمانهم بالكلية وقد أوحى إليه (أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن) ﴿رَبِّ انصُرْنِي﴾ بإهلاكهم بالمرة بناء على أنه حكاية إجمالية لقوله عليه السلام (رب لا تنذر على الأرض من الكافرين دياراً) الخ ، والباء في قوله تعالى ﴿بِمَا كَذَّبُوكُمْ ٢٦﴾ للسمية واللبدل وما مصدرية أى بسبب تكذيبهم إياى أو بديل تكذيبهم ، وجوز أن تكون الباء آالية ومأموصولة أى انصرتى بالذى كذبونى به وهو العذاب الذى وعدتهم إياه ضمن قولى (إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) وحاصله انصرتى بانجاز ذلك ، ولا يخفى ما فى حذف مثل هذا العائد من الكلام . وقرأ أبو جعفر . وابن محيصن (رب) بضم الباء ولا يخفى وجهه ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ﴾ عقيب ذلك ، وقيل : بسبب ذلك ﴿أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ﴾ (أن) مفسرة لما فى الوحى من معنى القول ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ ملتبساً بمزيد حفظنا ورعايتنا لك من التعدي أو من الزيف فى الصنع ﴿وَوَحَيْنَا﴾ وأمرنا وتعليمنا لكيفية صنعها ، والفاء فى قوله تعالى ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ لترتيب مضمون ما بعدها على اتمام صنع الفلك ، والمراد بالامر العذاب كما فى قوله تعالى (لا عاصم اليوم من أمر الله) فهو واحد الامور لا الامر بالكوب فهو واحد الامور كما قيل ، والمراد بمعنيته كمال اقترابه أو ابتداء ظهوره أى إذا جاء اثر تمام الفلك عذابنا ، وقوله سبحانه ﴿وَفَارَ التَّنُورُ﴾ بيان وتفسير لمحجى الامر . روى أنه قيل له عليه السلام إذا فار التنور اركب أنت ومن معك وكان تنور آدم عليه السلام فصار إلى نوح عليه السلام فلما نبع منه الماء اخبرته امرأته فركبوا . واختلفوا فى مكانه فقيل كان فى مسجد الكوفة أى فى موضعه عن يمين الداخل من باب كندة اليوم ، وقيل : كان فى عين وردة من الشام ، وقيل : بالجزيرة قريباً من الموصل ، وقيل : التنور وجه الارض ، وقيل : فار التنور مثل كحى الوطيس ، وعن على كرم الله تعالى وجهه أنه فسر (فار التنور) بطلع الفجر فقيل : معناه إن فوران التنور كان عند طلوع الفجر وفيه بعد ، وتام الكلام فى ذلك قد تقدم لك .

﴿فَاسْلُكْ فِيهَا﴾ أى أدخل فيها يقال سلك فيه أى دخل فيه وسلكه فيه أى أدخله فيه ، ومنه قوله تعالى (ما سلككم فى سقر) ﴿مَنْ كُلُّ﴾ أى من كل أمة ﴿زَوْجَيْنِ﴾ أى فردين مزدوجين كما يعرب عنه قوله تعالى

(اثنين) فانه ظاهر في الفردين دون الجمعين •

وقرأ أكثر القراء من (كل زوجين) بالاضافة على أن المفعول (اثنين) أى اسلك من كل أمي الذكر والانثى واحدين مزدوجين كجمل وناقة وحسان ورمكة . روى أنه عليه السلام لم يجعل في الفلك من ذلك إلا ما يلد ويبيض وأما ما يتولد من العفونات كالبق والذباب والدود فلم يجعل شيئاً منه ، ولعل نحو البهائم ملحقه في عدم الحمل بهذا الجنس لأنه يحصل بالتوالد من نوعين فالحمل منهما مذن عن الحمل منه إذا كان الحمل ثلثا ينقطع النوع كما هو الظاهر فيحتاج إلى خالق جديد كما خلق في ابتداء الأمر . والآية صريحة في أن الأمر بالادخال كان قبل صنعه الفلك ، وفي سورة هود (حتى إذا جاء أمرنا وفار الثور قلنا احمل فيها من كل زوجين) فالوجه أن يحمل على أنه حكاية لأمر آخر تنجيزى ورد عند فوران الثور الذى نيط به الأمر التعاقب اختتام بشأن المأمور به أو على أن ذلك هو الأمر السابق بعينه لكن لما كان الأمر التعليق قبل تحقق المعاق به في حق إيجاب المأمور به بمنزلة العدم جعل كأنه إنما حدث عند تحققه فبحى على صورة التنجيز ﴿ وَأَهْلَكَ ﴾ قبل عطف على (اثنين) على قراءة الاضافة وعلى (زوجين) على قراءة التثنية ، ولا يخفى اختلال المعنى عليه فهو منصوب بفعل معطوف على (فاسلك) أى واسلك أهلك ، والمراد بهم أمة الاجابة الذين آمنوا به عليه الصلاة والسلام سواء كانوا من ذوى قرابته أم لا وجاء إطلاق الأهل على ذلك ، وإنما حل عليه هنا دون المعنى المشهور ليشمل من آمن من ليس ذا قرابة فانهم قد ذكروا في سورة هود والقرآن يفسر بعضه بعضا ، وعلى هذا يكون قوله تعالى ﴿ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ ﴾ استثناء منقطعا ، واختار بعضهم حل الأهل على المشهور وإرادته أمر أنه وبنيته في سورة هود وحيدئذ يكون الاستثناء متصلا كما كان هناك ، وعدم ذكر من آمن للاكتفاء بالنصريح به ثمت مع دلالة ما في الاستثناء وكذا ما بعده على أنه ينبغي ادخاله ، وتأخير الأمر بادخال الأهل على التقديرين عما ذكر من ادخال الأزواج لأن ادخال الأزواج يحتاج إلى مزاولة الأعمال منه عليه السلام وإلى معاونة أهله إياه وأما هم فانما يدخلون باختيارهم ، ولأن في المؤخر ضرب تفصيل بذكر الاستثناء وغيره فتقدمه يخل بتجاوب النظم الكريم ، والمراد بالقول القول بالاهلاك ، والمراد بسبق ذلك تحققه في الازل أو كتابة ما يدل عليه في اللوح المحفوظ قبل أن تخلق الدنيا ، وجرى بعلى لكون السابق ضارا كما جرى بالالام في قوله تعالى (إن الذين سبقتم لهم منا الحسن) لكون السابق نافعا ﴿ وَلَا تَخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ أى لا تكلمني فيهم بشفاعة وانجاء لهم من العرق ونحوه ، وإذا كان المراد بهم من سبق عليه القول فالأظهار في مقام الاضمار لا يخفى وجهه ﴿ إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ ٢٧ ﴾ لتلليل للنهي أو لما ياتي عنه من عدم قبول الشفاعة لهم أى أنهم مقضى عليهم بالاغراق لا بحالة ظلهم بالاشراك وسائر المعاصي ومن هذا شأنه لا ينبغي أن يشفع له أو يشفع فيه وكيف ينبغي ذلك وهلاكه من النعم التي يؤمر بالجد عليها كما يؤخذ به قوله تعالى ﴿ فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ ﴾ من أهلك وأتباعك ﴿ عَلَى الْفُلْكَ قُلْ اتَّخَذْتُمُ الَّذِينَ يَمُنُّونَ بِالْغُلُوبِ الظَّالِمِينَ ٢٨ ﴾ فان الحد على الانجاء منهم متضمن للحد على إهلاكهم ، وإنما قيل ما ذكر ولم يقل قتل الحد لله الذى أهلك الظالمين لأن نعمة الانجاء أتم ، وقال الخفاجي : إن في ذلك إشارة إلى أنه لا ينبغي المسرة بمصيبة

أحد ولو عدوا من حيث كونها مصيبة له بل لما تضمنته من السلامة من ضرره أو تطهير الأرض من وسخ شركه وإضلاله •

وأنت تعلم أن الحمد هنا رديف الشكر فاذا خص بالنعمة الواصلة إلى الشاكر لا يصح أن يتعلق بالمصيبة من حيث أنها مصيبة وهو ظاهر ، وفي أمره عليه السلام بالحمد على نجاة أتباعه إشارة إلى أنه نعمة عليه أيضاً ﴿وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي﴾ في الفلك ﴿مُنْزَلًا﴾ أي أنزالاً أو موضع إنزال ﴿مُبَارَكًا﴾ يتسبب لمزيد الخير في الدارين ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ٢٩﴾ أي من يطلق عليه ذلك ، والدعاء بذلك إذا كان بعد الدخول فالمراد إدامة ذلك الانزال ولعل المقصود إدامة البركة ، وجوز أن يكون دعاء بالتوفيق للنزول في أبرك منازلها لأنها واسعة ، وإن كان قبل الدخول فالأمر واضح . وروى جماعة عن مجاهد أن هذا دعاء أمر نوح عليه السلام أن يقوله عند النزول من السفينة فالمعنى رب أنزلني منها في الأرض منزلاً الخ ، وأخذ منه قتادة ندب أن يقول راكب السفينة عند النزول منها (رب أنزلني) الخ ، واستظهر بعضهم الأول إذ العطف ظاهر في أن القولين وقت الاستواء ، وأعاد (قل) لتعدد الدعاء ، والأول متضمن دفع مضرة ولذا قدم وهذا جلب منفعة • وأمره عليه السلام أن يشفع دعاءه ما يطابقه من ثنائه عز وجل توسل به إلى الاجابة فان الثناء على المحسن يكون مستدعياً لاجماله . وقد قالوا : الثناء على الكريم يفتي عن سؤاله ، وإفراده عليه السلام بالأمر مع شركة الكل في الاستواء لظهور فضله عليه السلام وأنه لا يابق غيره منهم للقرب من الله تعالى والقوز بعز الحضور في مقام الاحسان مع الايمان . إلى كبريائه عز وجل وأنه سبحانه لا يخاطب كل أحد من عباده والاشعار بأن في دعائه عليه السلام وثنائه مندوحة عما عداه •

وقرأ أبو بكر . والمفضل . وأبو حيوة . وابن أبي عمير . وأبان (منزلاً) بفتح الميم وفتح الزاي أي مكان نزول . وقرأ أبو بكر عن عاصم (منزلاً) بفتح الميم وكسر الزاي . قال أبو علي : يحتمل أن يكون المنزل على هذه القراءة مصدراً وأن يكون موضع نزول ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ الذي ذكر بما فعل به عليه السلام ويقومه ﴿لَا يَسْت﴾ جليلة يستدل بها أولوا الأبصار ويعتبر ذوو الاعتبار ﴿وَأَنْ كُنَّا لَمُبَشِّرِينَ ٣٠﴾ إن مخففة من ان واللام فارقة بينها وبين إن النافية وليست إن نافية للام بمعنى إلا والجملة حالية أي وإن الشأن كنا مصيبين قوم نوح بلاء عظيم وعقاب شديد أو مختبرين بهذه الآيات عبادنا لننظر من يعتبر ويتذكر ، والمراد معاملين معاملة المختبر وهذا كقوله تعالى : (ولقد تركناها آية فهل مدكر) ﴿هُنَّ أَفْئَاتٌ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ أي من بعد إهلاك قوم نوح عليه السلام ﴿قَرَأْنَا آخَرِينَ ٣١﴾ هم عاد أو ثمود ﴿فَارْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ هو هود أو صالح عليهما السلام ، والأول هو المأثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما واليه ذهب أكثر المفسرين ، وأيد بقوله تعالى حكاية عن هود (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح) وبمجيء قصة اد بعد قصة قوم نوح في سورة الاعراف وسورة هود وغيرها واختار أبو سليمان الدمشقي . والطبري ثاني واستدلا عليه بذكر الصيحة آخر القصة والمعروف أن قوم صالح هم المملكون بها دون قوم هود ، سيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى ، وجعل القرن ظرفاً للارسال كما في قوله تعالى (كذلك أرسلناك

في أمة) لا غاية له كما في قوله تعالى (لقد أرسلنا نوحا إلى قومه) للإبذان من أول الامر أن من أرسل اليهم لم يأتهم من غير مكانهم بل إنما نشأ فيها بين اظهرهم، و(أن) في قوله تعالى (أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ) مفسرة لتضمن الارسال معنى القول أنى قلنا لهم على لسان الرسول اعبدوا الله، وجوز كونها مصدرية ولا مانع من وصلها بفعل الامر وقبلها جار مقدر أى أرسلنا فيهم رسولا بأن اعبدوا الله وحده (مَالَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٢٣) السلام فيه كالسلام في نظيره المار في قصة نوح عليه السلام (وَقَالَ الْمَلَأُ) أى الاشراف (من قومه) بيان لهم، وقوله تعالى (الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا الْآخِرَةَ) أى بقاء الآخرة (أى بقاء الحساب والثواب والعقاب أو بالمعاد أو بالحياة الثانية صفة للدلائل) بها ذلهم وتذنبها على غلوم في الكفر، ويجوز أن تكون للتمييز إن كان في ذلك القرن من آمن من الاشراف، وتقديم (من قومه) هنا على الصفة مع تأخيرها في الفصّة السابقة لئلا يطول الفصل بين البيان والمبين لو جىء به بعد الصفة وما في حيزها مما يتعلق بالصلة مع ما في ذلك من توهم تعلقه بالدنيا أو يفصل بين المعطوف والمعطوف عليه لو جىء به بعد الوصف وقبل المعطف كذا قيل .

وتعقب بأنه لا حاجة إلى ارتكاب جعل (الذين) صفة للملأ وابداء نكتة للتقديم المذكور مع ظهور جواز جعله صفة لقومه . ورد بأن الداعي لارتكابه عطف قوله تعالى (وَأَتَرَفْنَاهُم بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا) أى نعمناهم ووسعنا عليهم فيها على الصلة فيكون صفة معنى الموصوف بالموصول والمتعارف وإنما هو وصف الاشراف بالمترفين دون غيرهم وكذا الحال إذا لم يعطف وجعل حالا من ضمير (كذبوا) وأنت تعلم أنا لانسلم أن المتعارف إنما هو وصف الاشراف بالمترفين ولئن سلمنا فوصفهم بذلك قد يبقى مع جعل الموصول صفة لقومه بأن يجعل جملة (أترفناهم) حالا من (الملأ) بدون تقدير قد أو بتقدير هأى قال الملأ في حق رسولنا (مَاهَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ) الخ في حال احساننا عليهم .

نعم الظاهر لفظا عطف جملة (أترفناهم) على جملة الصلة، والأبلغ معنى جعلها حالا من الضمير لإفادته الاساءة إلى من أحسن وهو أقوى في الذم، وجىء بالواو العاطفة في (وقال الملأ) هنا ولم يجأ بها بل جىء بالجملة مستأنفة استئنافا بيانيا في موضع آخر لأن مانحن فيه حكاية لتفاوت ما بين المقاتلين أعنى مقالة المرسل ومقالة المرسل اليهم لاحكاية المقابلة لأن المرسل اليهم قالوا ما قالوا بعضهم لبعض وظاهر إياه ذلك الاستئناف وأما هنالك فيحق الاستئناف لأنه في حكاية المقابلة بين المرسل والمرسل اليهم واستدعاء مقام المخاطبة ذلك بين كذا في الكشف، ولا يحسم مادة السؤال إذ يقال معه : لم حكى هنالك المقابلة وهنا التفاوت بين المقاتلين ولم يعكس ؟ ومثل هذا يرد على من علل الذكر هنا والترك هناك بالتفنن بأن يقال : إنه لو عكس بأن ترك هنا وذكر هناك لحصل التفنن أيضا، وأنا لم يظهر لي السر في ذلك، وأما الاتيان بالواو هنا والفاء في (فقال الملأ) في قصة نوح عليه السلام فقد قيل : لعله لأن كلام الملأ هنا لم يتصل بكلام رسولهم بخلاف كلام قوم نوح عليه السلام والله تعالى أعلم بحقائق الأمور .

ولا يخفى ما في قولهم (ماهذا) الخ من المبالغة في توهمين أمر الرسول عليه السلام وتهوينه قائلهم الله

ما أجابهم، وقوله تعالى ﴿يَا كُلُّ مَأْكُلٍ مَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ٣٣﴾ تقرير للبائنة، والظاهر أن (ما) الثانية موصولة والعائد إليها ضمير مجرور حذف مع الجار لدلالة ما قبله عليه والحذف هنا مثله في قولك: مررت بالذي مررت في استيفاء الشرائط، وحسنه هنا كون (تشربون) فاصلة.

وفي التحرير زعم القراء حذف العائد المجرور مع الجار في هذه الآية وهذا لا يجوز عند البصريين، والآية إما لا حذف فيها أو فيها حذف المفعول فقط لأن ما إذا كانت مصدرية لم تحتاج إلى عائد وإن كانت موصولة فالعائد المحذوف ضمير منصوب على المفعولية متصل بالفعل والتقدير بما تشربونه اه، وهذا تخريج على قاعدة البصريين ويفوت عليه فصاحة معادلة التركيب على أن الوجه الأول محوج إلى تأويل المصدر باسم المفعول وبعد ذلك يحتاج إلى تكلف لصحة المعنى ويحتاج إلى ذلك للتكلف على الوجه الثاني أيضا إذ لا يشرب أحد من مشروبهم ولا من الذي يشربونه وإنما يشرب من فرد آخر من الجنس فلا بد من إرادة الجنس على الوجهين هـ

﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشْرًا مِثْلَكُمْ﴾ فيما ذكر من الأحوال والصفات أى إن امتثلتم بأوامره

﴿إِنَّكُمْ إِذَا لَحَسْرُونَ ٣٤﴾ عقولكم ومغبونون في آرائكم حيث أذلتم أنفسكم، واللام موطئة للقسم وجملة (إنكم لحاسرون) جواب القسم، و(إذا) فيها أميل إليه ظرفية متعلقة بماتدل عليه النسبة بين المتبدا والخبر من الثبوت أو بالخبر واللام لا تنع عن العمل في مثل ذلك، وجواب الشرط محذوف دل عليه المذكور هـ

قال أبو حيان: ولو كان هذا هو الجواب للزمت الفاء فيه بأن يقال: فانكم ألغى بل لو كان بالفاء في تركيب غير القرآن الكريم لم يكن ذلك التركيب جائزا إلا عند القراء، والبصريون لا يجوزونه وهو عندهم خطأ اهـ

وذكر بعضهم أن (إذا) هنا للجزاء والجواب وتكلف لذلك ولا يدعو إليه سوى ظن وجوب اتباع المشهور وأن الحق في أمثال هذه المقامات منحصر فيما عليه الجمهور، وفي جميع المواقف وكذا في الاتقان للجلال السيوطي في هذا البحث ما ينفعكم مراجعته فراجعوه (أيعدكم) استئناف مسوق لتقرير ما قبله من زجرهم عن اتباعه

عليه السلام بانكار وقوع ما يدعونه للإيمان به واستبعاده، وقوله تعالى ﴿أَنْتُمْ﴾ على تقدير حرف الجرأى بانكم، ويجوز أن لا يقدر نحو وعدتكم الخير (إذا متم) بكسر الميم من مات يمات، وقرئ بضمها من

مات يموت ﴿وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا﴾ أى وكان بعض أجزائكم من اللحم ونظائره ترابا وبعضها عظاما نخرة مجردة عن اللحوم والأعصاب، وتقديم التراب لعرافته في الاستبعاد وانقلابه من الأجزاء البادية أو وكان متقدموكم ترابا صرفا ومتأخروكم عظاما، وقوله تعالى ﴿أَنْتُمْ﴾ تأكيد لأنكم الأول لطول الفصل بينه وبين

خبره الذى هو قوله تعالى ﴿تُخْرَجُونَ ٣٥﴾ وإذا ظرف متعلق به أى أيعدكم أنكم تخرجون من قبوركم أحياء كما كنتم أولا إذا متم وكنتم ترابا هـ

واختار هذا الأعراب القراء والجري والمبرد، ولا يلزم من ذلك كون الإخراج وقت الموت كما لا يخفى خلافا لما توهمه أبو نزار الملقب بملك النخاعة ورده السخاوى ونقله عنه الجلال السيوطي في الأشباه والمنقول عن سيويه أن (أنكم) بدل من (أنكم) الأول وفيه معنى التأكيد وخبر أن الأولى محذوف لدلالة خبر الثانية عليه أى أيعدكم أنكم تبعثون إذا متم وهذا الخبر المحذوف هو العامل في إذا، ولا يجوز أن يكون

هو الخبر لأن ظرف الزمان لا يخبره عن الجئة ، وإذا أول بحذف المضاف أى إن إخراجكم إذا تم جاز ، وكان المبرد يأبى البديل لكونه من غير مستقل إذ لم يذكر خبر أن الأولى •

وذهب الأخفش إلى أن (أنكم مخرجون) مقدر بمصدر مرفوع بفعل محذوف تقديره يحدث إخراجكم ، فعلى هذا التقدير يجوز أن تكون الجملة الشرطية خبر (أنكم) الأول ويكون جواب (إذا) ذلك الفعل المحذوف ، ويجوز أن يكون ذلك الفعل هو خبر أن ويكون عاملا في إذا ، وبعضهم يحكى عن الأخفش أنه يجعل (أنكم مخرجون) فاعلا باذا كما يجعل الخروج في قولك : يوم الجمعة الخروج فاعلا بيوم على معنى يستقر الخروج يوم الجمعة •

وجوز بعضهم أن يكون (أنكم مخرجون) مبتدأ و(إذا تم) خبرا على معنى إخراجكم إذا تم وتعمل الجملة خبر أن الأولى ، قال في البحر : وهذا تخريج سهل لا تكلف فيه ونسبه السخاوى في سفر السعادة إلى المبرد ، والذي يقتضيه جزالة النظم الكريم ما ذكرناه عن الفراء ومن معه . وفي قراءة عبدالله (أيعدكم إذا تم) باسقاط (أنكم) الأولى (هيئات) اسم لبعده وهو في الأصل اسم صوت وفاعله مستتر فيه يرجع للتصديق أو الصحة أو الوقوع أو نحو ذلك مما يفهمه السياق فكانه قيل بعد التصديق أو الصحة أو الوقوع ، وقوله تعالى (هيئات) تكرير لتأكيد البعد ، والغالب في هذه الكلمة بحيثها مكررة وجاءت غير مكررة في قول جرير :

• وهيئات خل بالعقيق نواصله • وقوله سبحانه (لما توعدون ٣٦) بيان لمرجع ذلك الضمير فاللام متعلقة بمقدركا في سقيه أى التصديق أو الوقوع المتصف بالبعد كائن لما توعدون ، ولا ينبغي أن يقال : إنه متعلق بالضمير الراجع إلى المصدر كما في قوله :

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المزجم

فإن أعمال ضمير المصدر وإن ذهب إليه الكوفيون نادر جدا لا ينبغي أن يخرج عليه كلام الله تعالى ، وقيل : لم يثبت والبيت قابل للتأويل وهذا كله مع كون الضمير بارزا فإظنك إذا كان مستترا ، والقول بأن الفاعل محذوف وليس بضمير مستتر وهو مصدر كالوقوع والتصديق والجار متعلق به لما لا ينبغي أن يلتفت إليه أصلا لاسيما إذا كان ذلك المصدر المحذوف معرفا لا ينفي ، ويجوز أن يكون الفاعل ضمير البعد واللام للبيان كأنه قيل ، فعل البعد ووقع ثم قيل لماذا ؟ فقيل : لما توعدون ، وقيل : فاعل (هيئات) ما توعدون واللام سيف خطيب ، وأيد بقراءة ابن أبي عبلة (هيئات هيئات ما توعدون) بغير لام . ورد بأنها لم تعد زيادتها في الفاعل ، وقيل : هيئات بمعنى البعد وهو مبتدأ مبنى اعتبارا لأصله خبره (لما توعدون) أى البعد كائن لما توعدون ونسب هذا التفسير للزجاج •

وقعبه في البحر بأنه ينبغي أن يكون تفسير معنى لا تفسير إعراب لأنه لم تثبت مصدرية (هيئات) • وقرأ هرون عن أبي عمرو (هيئاتا هيئاتا) بفتحهما متواترين للتكرير كما في سائر أسماء الأفعال إذا نوت فهو اسم فعل نكرة ، وقيل : هو على هذه القراءة اسم متمكن منصوب على المصدرية . وقرأ أبو حنيفة . والآخر بالضم والتنوين ، قال صاحب اللوامح : يحتمل على هذا أن تكون (هيئات) اسما متمكنا مرتفعاً بالابتداء و (لما توعدون) خبره والتكرار للتأكيد ، ويحتمل أن يكون اسما للفعل والضم البناء مثل حوب في زجر الابل لكنه

نون لكونه نكرة اهـ ، وقيل : هو اسم متمكن مرفوع على الفاعلية أى وقع بعد ، وعن -يؤويه أنها جمع كبيضات ، وأخذ بعضهم منه -داوى مفردهما فى الزنة فقال مفردهما هيئة كبيضة . وفى رواية عن أبى حيوه أنه ضمهـا من غير تنوين تشبيها لها بقبل وبعد فى ذلك . وقرأ أبو جعفر . وشيبة بالكسر فهما من غير تنوين ، وروى -هذا عن عيسى وهو لغة فى تيم . وأسند . وعنه أيضا وعن خالد بن الياس أنهما قرآ بكسرهما والتنوين •

وفرا خارجة بن مصعب عن أبى عمرو . والاعرج . وعيسى أيضا بالاسكان فهما ، ففهم من يبقى التاء ويقف عليها كما فى مسلمات ، ومنهم من يبدلها هاء تشبيها بقاء التائيت ويقف على الهاء ، وقيل : الوقف على الهاء لاتباع الرسم ، والذي يفهم من مجمع البيان أن (هيات) بالفتح كتب بالهاء كارتاة وأصلها هبة كزلالة قلبت الياء الثانية ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وكذا هيات بالرفع والتنوين ، وهى على هذا اسم معرب مفرد ، وهى اعتبرت جمعا كتبت بالتاء وذلك إذا كانت مكسورة منونة أو غير منونة ونقل ذلك عن ابن جنى • وقرأ (أيها) بإبدال الهزة من الهاء الأولى والوقف بالسكون على الهاء ، والذي أميل إليه أن جميع هذه القراءات لغات والمعنى واحد ، وفى هذه الكلمة ما يزيد على أربعين لغة وقد ذكر ذلك فى التكميل لشرح التسهيل وغيره (إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا) أصله إن الحياة إلا حياتنا الدنيا ثم وضع الضمير موضع الحياة لأن الخبر يدل عليها ، وبينها فالضمير عائد على متأخر وعوده كذلك جائز فى صور ، منها إذا فسر بالخبر كما هنا كما قالوا . واعترض بأن الخبر موصوف فتلاحظ الصفة فى ضميره كما هو المشهور فى الضمير الرجوع إلى موصوف وحينئذ يصير التقدير إن حياتنا الدنيا إلا حياتنا الدنيا • وأجيب بأن الضمير قد يعود إلى الموصوف بدون صفته ، وهذا فى الآخرة يعود إلى القول بأن الضمير عائد على ما يفهم من جنس الحياة ليفيد الحمل ما قصدوه من نفي البعث فكأنهم قالوا : لا حياة إلا حياتنا الدنيا ومن ذلك يعلم خطأ من قال : إنه كشرى شرى ، ومن هذا القبيل على رأى قولهم : هى العرب تقول ماشاء ، وقوله :

هى النفس ما حملتها تتحمل ولدها أيام تجور وتعديل

وفى الكشف ليس المعنى النفس النفس لأنه لا يصلح الثانى حينئذ تفسيراً والجملة بعدها بيانا بل الضمير راجع إلى معهود ذهنى أشير إليه ثم أخبر بما بعده كما فى هذا أخوك انتهى فتأمل ولا تغفل . وقوله تعالى (تَمُوتُ وَنَحْيَا) جملة مفسرة لما ادعوه من أن الحياة هى الحياة الدنيا وأرادوا بذلك يموت بعضنا ويولد بعض وهكذا ، وليس المراد بالحياة حياة أخرى بعد الموت إذ لا تصلح الجملة حينئذ للتفسير ولا يذم قائلها ونافقت قولهم (وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ۚ) وقيل : أرادوا بالموت العدم السابق على الوجود أو أرادوا بالحياة بقاء أولادهم فإن بقاء الأولاد فى حكم حياة الآباء ولا يخفى بعده ، ومثله على ما قبل وأنا لا أراه كذلك أن القوم كانوا قائلين بالتناسخ فحياتهم يتعلق النفس التى فارقت أبدانهم بأبدان آخر عنصرية تنقل فى الاطوار حتى استعنت لأن تتعلق بها تلك النفس المارقة فريد مثلا إذا مات تتعلق نفسه بيدن آخر قد استعد فى الرحم لتعلق ثم يولد فإذا مات أيضا تتعلق نفسه بيدن آخر كذلك وهكذا إلى ما لا يتناهى ، وهذا مذهب لبعض

التناسخية وهم مليون ونحليون ، ويمكن أن يقال : إن هذا على حد قوله تعالى لعيسى عليه السلام (إني متوفيك ورافعك إلی) على قول فان العطف فيه بالواو وهي لا تقتضي الترتيب فيجوز أن تكون الحياة التي عنوها الحياة التي قبل الموت ويحتمل أنهم قالوا نحيا ونموت إلا أنه لما حكي عنهم قيل (نموت ونحيا) ليكون أوفق بقوله تعالى (إن هي إلا حياتنا الدنيا) ثم المراد بقولهم (وما نحن) الخ استمرار النفي وتأكيده (إن هو) أي ما هو (إلا رجل افترى على الله كذبا) فيما يدعيه من إرساله تعالى إياه وفيما يعدنا من أن الله تعالى يبعثنا (وما نحن له بمؤمنين ٣٨) بمصدقين فيما يقوله ، والمراد أيضا استمرار النفي وتأكيده (قال) أي رسولهم عند بأسه من إيمانهم بعد ماسلك في دعوتهم كل مسلك متضرعا إلى الله عز وجل (رب أنصرنی) عليهم واتقم لي منهم (بما كذبون ٣٩) أي بسبب تكذيبهم إياي وإصرارهم عليه أو بدل تكذيبهم ، ويجوز أن تكون الباء آية وما موصولة كما مر في قصة نوح عليه السلام (قال) تعالى إجابة لدعائه وعدة بما طلب (عما قليل) أي عن زمان قليل فإصلة بين الجار والمجرور جيء بها لتأكيد معنى القلة و (قليل) صفة لزمان حذف واستغنى به عنه ومجيئه كذلك كثير ، وجوز أن تكون (ما) نكرة تامة و (قليل) بدلا منها ، وإن تكون نكرة موصوفة بقليل و (عن) بمعنى بعد هنا وهي متعلقة بقوله تعالى (ليُصبحن نادمين ٤٠) وتعلقها بكل من الفعل والوصف محتمل ، وجاز ذلك مع توسط لام القسم لأن الجار كالظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره •

وقال أبو حيان : جمهور أصحابنا على أن لام القسم لا يتقدمها معمول ما بعدها سواء كان ظرفا أم جارا ويجوز أن أم غيرهما ، وعليه يكون ذلك متعلقا بمحذوف بدل عليه ما قبله والتقدير عما قليل تنصروا وما بعده أي يصبحون عما قليل ليصبحن الخ ، ومذهب القراء . وأبي عبيدة أنه يجوز تقديم معمول ما في حين هذه اللام عليها مطلقا ، و (يصبح) بمعنى يصير أي بالله تعالى ليصيرن نادمين على ما فعلوا من التكذيب بعد زمان قليل وذلك وقت نزول العذاب في الدنيا ومعانيبتهم له ، وقيل : بعد الموت ، وفي اللوامع عن بعضهم (لتصبحن) بناء على المخاطبة فلو ذهب ذاهب إلى أن القول من الرسول إلى الكفار بعد ما أوجب دعاؤه لكان جائزا • (فأخذتهم الصيحة) أي صيحة جبريل عليه السلام صاح عليه السلام بهم فدمرهم ، وهذا على القول بأن القرن قوم صالح عليه السلام ظاهر ، ومن قال : إنهم قوم هود عليه السلام أشكل ظاهر هذا عليه بناء على أن المصرح به في غير هذه السورة أنهم أهل كوا بر يبع عاتية ، وأجاب بأن جبريل عليه السلام صاح بهم من الريح كما روى في بعض الأحاديث ، وفي ذكر كل على حدة إشارة إلى أن كلا لو انفرد لتدميرهم لكني ، ويجوز أن يراد بالصيحة العقوبة الهائلة والعذاب المصطلم كما في قوله :

صاح الزمان بأل برمك صيحة خروا لشدها على الأذقان

(بالحق) متعلق بالأخذ أي بالأمر الثابت الذي لا مدفع له كما في قوله تعالى : (وجاءت سكرة الموت

بالحق) أو بالعدل من الله عز وجل من قوله: فلان يقضى بالحق إذا كان عادلا في قضاياه أو بالوعد الصدق الذي وعده الرسول في ضمن قوله تعالى: (عما قليل ليصبحن نادمين) ﴿جَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً﴾ أى كغثاء السيل وهو ما يحمله من الورق والعيدان البالية ويجمع على أغثاء شذوذاً وقد تشدد ثأؤه كما في قول امرئ القيس:

كأن ذرى رأس المجيمر (١) غدوة من السيل والغثاء فلكم مغزل

﴿فَبَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٤١﴾ يحتمل الاخبار والدعاء، والبعد ضد القرب والهلاك وفعلهما ككرم وفرح والمتعارف الأول في الأول والثاني في الثاني وهو منصوب بمقدر أى بعدوا بعداً من رحمة الله تعالى أو من كل خير أو من النجاة أو هلكوا هلاكاً ويجب حذف ناصب هذا المصدر عند سيوويه فيما إذا كان دعائياً كما صرح به في الدر المصون، واللام لبيان من دعى عليه أو أخبر يبعده فبى متعلقة بمحذوف لا يبعداً، ووضع الظاهر موضع الضمير إيذاناً بأن إبعادهم لظلمهم ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ أى بعد هلاكهم ﴿قُرُونًا آخَرِينَ ٤٢﴾ هم عند أكثر المفسرين قوم صالح. وقوم لوط. وقوم شعيب وغير ذلك.

﴿وَأَتَّبَعُوا مِنْ أُمَّةٍ آخَرَةٍ﴾ أى ماتت أقدم أمة من الأمم المهلكة الوقت الذى عين هلاكهم فمن سيف خطيب جئ بها لتأكيدا لاستغراق المستفاد من الشكرة الواقعة في سياق النفي، وحاصل المعنى ماتت أمة من الأمم قبل مجئ آجلها ﴿وَمَا يَسْتَشْخَرُونَ ٤٣﴾ ذلك الأجل ساعة، وضمير الجمع عائد على (أمة) باعتبار المعنى ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا﴾ عطف على (أنشأنا) لكن لا على معنى أن إرسالهم مترسخ عن إنشاء القرون المذكورة جميعاً بل على معنى أن إرسال كل رسول متأخر عن إرسال قرن مخصوص بذلك الرسول كأنه قيل: ثم أنشأنا من بعدهم قروناً آخرين قد أرسلنا إلى كل قرن منهم رسولا خاصاً به، والفصل بين المعطوفين بالجملة المعترضة للسرعة إلى بيان هلاك أولئك القرون على وجه إجمالى، وتعليق الإرسال بالربيل نظير تعليق القتل بالقتيل في من قتل قليلاً وللعلماء فيه توجيهات ﴿تَتَرَاءَى﴾ من الموازنة وهو التتابع مع فصل ومهلة على ما قاله الأصمى. واختاره الحريرى في الدرة.

وفي الصحاح الموازنة المتابعة ولا تكون الموازنة بين الأشياء إلا إذا وقعت بينها فترة وإلا فهي مداركة ومثله في القاموس، وعن أبي علي أنه قال: الموازنة أن يتبع الخبر الخبر والكتاب الكتاب فلا يكون بينهما فصل كثير، ونقل في البحر عن بعض أن الموازنة التتابع بغير مهلة، وقيل: هو التتابع مطلقاً، والتناز الأولى بدل من الواو كما في تراث وتجاه ويدل على ذلك الاشتقاق، وجمهور القراء. والعرب على عدم تنوينه فالفه للتأنيث كالف دعوى وذكرى وهو مصدر في موضع الحال والظاهر أنه حال من المفعول، والمراد كما قال أبو حيان. والراغب. وغيرهما ثم أرسلنا رسلنا متواترين، وقيل: حال من الفاعل والمراد أرسلنا متواترينه وقيل هو صفة لمصدر مقدر أى أرسلنا متواتراً، وقيل مفعول مطلق لأرسلنا لأنه بمعنى واترنا. وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. وقادة. وأبو جعفر. وشعبة. وابن محيصن. والامام الشافعى عليه الرحمة (تترى) بالتونين وهو

لغة كنانة ، قال في البحر : وينبغي عند من ينون أن تكون الألف فيه للالحاق كما في أرطى وعلتى لكن ألف الالحاق في المصادر نادرة ، وقيل : إنها لا توجد فيها •

وقال الفراء : يقال تتر في الرفع وتتر في الجر وتترا في النصب فهو مثل صبر ونصر ووزنه فعل لا فاعلى ومتى قيل تترى بالألف فالفه بدل التثنية كما في صبرت صبرا عند الوقت . ورد بأنه لم يسمع فيه إجراء الحركات الثلاث على الراء . وعلى مدعية الإثبات . وأيضاً كتبه بالياء . يأبى ذلك ، وما ذكرنا من مصدرية (تترى) هو المشهور ، وقيل : هو جمع ، وقيل : اسم جمع وعلى القولين هو حال أيضاً •

وقوله تعالى ﴿كُلُّ مَا جَاءَ أُمَّةٌ رَّسُولُهَا كَذِبُهُ﴾ استئناف مبين لمجيئ كل رسول لأمة ولما صدر عنهم عند تبليغ الرسالة ، والمراد بالمجيئ إما التبليغ وإما حقيقة المجيئ لا لبيان بانهم كذبوه في أول الملاقاة ، وإضافة الرسول إلى الأمة مع إضافة كلهم فيها سبق إلى نون العظمة لتحقيق أن كل رسول جاء أمة الخاصة به لا أن كلهم جاءوا كل الأمم وللشعار بكل شناعة المكذبين وضلالهم حيث كذبوا الرسول المعين لهم ، وقيل : أضاف سبحانه الرسول مع الإرسال إليه عز وجل ومع المجيئ إلى المرسل اليهم لأن الإرسال الذي هو مبدأ الأمر منه تعالى والمجيئ الذي هو انتهاء اليهم ﴿فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا﴾ في الهلاك حسبما تبع بعضهم بعضاً في مباشرة سيئه وهو تكذيب الرسول ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ﴾ جمع أحادثة وهو ما يتحدث به تعجباً وتلهياً كاعجاب جمع أعجوبة وهو ما يتعجب منه أى جعلناهم أحاديث يتحدث بها على سبيل التعجب والتلهى ، ولا يقال الأحادثة عند الأخفش إلا في الشره

وجوز أن يكون جمع حديث وهو جمع شاذ يخالف للقياس كقطيع وأقاطيع ويسميه الزخشرى اسم جمع ، والمراد إنها أهلكناهم ولم يبق إلا خبرهم ﴿فَبَعْدَ الْقَوْمِ لَيُؤْمِنُونَ﴾ اقتصر هنا على وصفهم بعدم الإيمان حسبما اقتصر على حكاية تكذيبهم إجمالاً ، وأما القرون الأولون فحيث نقل عنهم ما مر من الغلو وتجاوز الحسد في الكفر والعدوان وصفوا بالظلم ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا﴾ أى بالآيات المعهودة وهى الآيات التسع وقد تقدم الكلام في تفصيلها وما قيل فيه ، و (هرون) بدل أو عطف يسان ، وتعرض لآخوته لموسى عليها السلام للإشارة إلى تبعيته له في الإرسال ﴿وَسُلْطَانٌ مُّبِينٌ﴾ أى حجة واضحة أو مظهره للحق ، والمراد بها عند جمع العصا ، وأفرادها بالذكر مع اندراجها في الآيات لتفرد ما بالمرأى حتى صارت كأنها شئ آخر ، وجوز أن يراد بها الآيات والتعاطف من تعاطف المتحدن في الماصدق لتغاير مدلوليهما كعطف الصفة على الصفة مع اتحاد الذات وقد مر نظيره آنفاً وهو من باب قولك : مررت بالرجل والنسمة المباركة حيث جرد من نفس الآيات سلطان مبين وعطف عليه مبالغة ، واللاتيان به مفرداً لأنه مصدر فى الأصل أو للاتحاد فى المراد ، وعن الحسن أن المراد بالآيات التكليف الدينية وبالسلطان المبين المعجز ، وقال أبو حيان : يجوز أن يراد بالآيات نفس المعجزات وبالسلطان المبين كيفية دلالتها لأنها وإن شاركت آيات الانبياء عليهم السلام فى أصل الدلالة على الصدق فقد فارقتهما فى قوة دلالتها على ذلك وهو كما ترى ، ويمكن أن يقال : المراد بالسلطان تسلط موسى عليه السلام فى المحاوراة والاستدلال على الصانع

عز وجل وقوة الجاش والافتداه ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَتْهُ﴾ أى اشراف قومه خصوصا بالذكر لأن ارسال بنى اسرائيل وهو مما أرسلها عليهم السلام لأجله منوط بآرائهم ، ويمكن أن يراد بالملا قومه فقد جاء استعماله بمعنى الجماعة مطلقا ﴿فَاسْتَكْبَرُوا﴾ عن الانقياد للأمر به ودعوا اليه من الايمان وارسال بنى اسرائيل وترك تعذيبهم ، وليست الدعوة مختصة بارسال بنى اسرائيل واطلاقهم من الأسر في سورة النازعات (اذهب إلى فرعون إنه طغى فقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَيَّ وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ) وأيضا فيمن نحن فيه ما يدل على عدم الاختصاص به ﴿وَكَانُوا قَوْمًا غَالِينَ ٤٦﴾ متكبرين أو متطاولين بالبنى والظلم ، والمراد كانوا قوما عادتهم العلو .

﴿فَقَالُوا﴾ عطف على (استكبروا) وما بينهما اعتراض مقرر للاستكبار ، والمراد فقالوا فيما بينهم بطريق المناجحة ﴿أَتُؤْمِنُ بِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ ثنى البشر لأنه يطلق على الواحد كقوله تعالى (بشرأ سويا) ويطلق على الجمع كما في قوله تعالى (فأما ترين من البشر أحدا) ولم يثن مثلا نظرا إلى كونه في حكم المصدر ، ولو أفرد البشر لصح لأنه اسم جنس يطلق على الواحد وغيره ، وكذا الوثني المثل فإنه جاء ثنى في قوله تعالى (يرونهم مثليهم) ومجموعا في قوله سبحانه (ثم لا يكونوا أمثالكم) نظرا إلى أنه في تأويل الوصف إلا أن المرجح للثنية الأول وإفراد الثانى الإشارة بالأول إلى قتلتهما وإفرادهما عن قومهما مع كثرة الملا واجتماعهم بالثانى إلى شدة تماثلهم حتى كأنهم مع البشريين شئ واحد وهو أدل على ما عنوه .

وهذه القصص ياترى تدل على أن مدار شبه المنكرين للنسبة قياس حال الانبياء عليهم السلام على أحوالهم بناء على جهلهم بتفاصيل شؤون الحقيقة البشرية وتباين طبقات أفرادها في مراتب السكال ومهاوى نقصان بحيث يكون بعضها في أعلى عليين وهم المختصون بالنفوس الزكية المؤيدون بالقوة القدسية المتعلقةون لصفاء جواهرهم بكلا العالمين اللطيف والكشيف فيتلقون من جانب ويلقون إلى جانب ولا يعوقهم التعلق بمصالح الخلق عن التبتل إلى حضرة الحق وبعضها في أسفل سافلين وهم كأولئك الجملة الذين هم كالأنعام بل هم أضل سبيلا .

ومن العجب أنهم لم يرضوا للنسبة ببشر ، وقد رضى أكثرهم للالهية بحجر فقائلهم الله تعالى ما أجهلهم ، والهمزة للإنكار أى لا تؤمن لبشريين مثلنا ﴿وَقَوْمَهُمُ﴾ يعنون سائر بنى اسرائيل ﴿لَنَّا عَابِدُونَ ٤٧﴾ خادمون متقادون لنا كالعبيد في (عابدون) استعارة تبعية نظرا إلى متعارف اللغة ونقل الخفافى عن الراغب أنه صرح بأن العابد بمعنى الخادم حقيقة ، وقال أبو عبيدة : العرب تسمى كل من دان لذلك عبدا ، وجوز الزخشرى الحمل على حقيقة العبادة فان فرعون كان يدعى الالهية فادعى للناس العبادة على الحقيقة .

واعترض بأن الظاهر أن هذا القول من الملا وهو يأبى ذلك ، وكونهم قالوه على لسان فرعون كما يقول خواص ملك : نحن ذوو رعية كثيرة وملك طويل عريض ومرادهم إن ملكنا ذو رعية الخ خلاف الظاهر ، وقيل عليه أيضا على تقدير أن يكون القائل فرعون : لا يازم من ادعائه الالهية عبادة بنى اسرائيل له أو كونه يعتقد أو يدعى عبادتهم على الحقيقة له ؛ وأنت تعلم أنه متى سلم أن القائل فرعون وأنه يدعى الالهية لا يقدح

في إرادته حقيقة العبادة عدم اعتقاده ذلك لأنه على ما تدل عليه بعض الآثار كثيرا ما يظهر خلاف ما يظن حتى أنها تدل على أن دعواه الإلهية من ذلك ، نعم الأولى تفسير (عابدون) بخادمون وهو ما يصح اسناده إلى فرعون وملئه ، وكأنهم قصدوا بذلك التعريض بشأن الرسولين عليهما السلام وحط رتبتهما العلية عن منصب الرسالة من وجه آخر غير البشرية ، واللام في (لنا) متعلقة بعابدون قدمت عليه رعاية للفواصل ، وقيل للحصر أى لنا عابدون لا لهما ، والجملة حال من فاعل (نؤمن) مؤكدة لانكار الإيمان لهما بناء على زعمهم الفاسد المؤسس على قياس الرياسة الدينية على الرياسة الدنيوية الدائرة على التقدم في نيل الحظوظ الدنيوية من المال والجاه كدأب قريش حيث قالوا : (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) وجهلهم بأن مناط الاصطفاء للرسالة هو السبق في حيازة النعوت العلية والملاكات السنية التي يفضل الله تعالى بها على من يشاء من خلقه ﴿فَكَذَّبُوهُمَا﴾ فاستمروا على تكذيبهما وأصروا واستكبروا استكباراً ﴿فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ ٤٨﴾ بالفسوق في بحر القازم ، والتمقيب باعتبار آخر زمان التكذيب الذي استمروا عليه ، وقيل : تعقيب التكذيب بذلك بناء على أن المراد محكوم عليهم بالإهلاك ، وقيل : الفاء لحض السببية أى فكانوا بسبب تكذيب الرسولين من المهلكين .

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا﴾ بعد اهلاكهم وإنجاء بني إسرائيل من مملكتهم ﴿مُوسَى الْكِتَابَ﴾ أى التوراة ، وحيث كان إيتاؤه عليه السلام إياها لارشاد قومه إلى الحق كما هو شأن الكتب الإلهية جعلوا كأنهم أوتوها فقيل : ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ٤٩﴾ أى إلى طريق الحق علما وعلا لما تضمنته من الاعتقادات والعمليات .

وجوز أن يكون الكلام على تقدير مضاف أى آتينا قوم موسى وضمير (لعلهم) عائده عليه ، وقيل أريد بموسى عليه السلام قومه كما يقال تميم وثقيف للقبيلة . وتعقب بأن المعروف في مثله إطلاق أبى القبيلة عليهم وإطلاق موسى عليه السلام على قومه ليس من هذا القبيل وإن كان لا مانع منه ، ولم يجعل ضمير (لعلهم) لفرعون وملئه لظهور أن التوراة إنما نزلت بعد اغراقهم لبني إسرائيل وقد يستشهد على ذلك بقوله تعالى (ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الأولى) بناء على أن المراد بالقرون الأولى ما يعم فرعون وقومه ومن قبلهم من المهلكين كقوم نوح وهود لا يمتص من قبلهم من الأمم المهلكين لأن تقييد الاخبار باتيانها عليه السلام الكتاب بأنه بعد اهلاك من تقدم من الأمم معلوم فلو لم يدخل فرعون وقومه لم يكن فيه فائدة كما قيل ، ولم يذكر هرون مع موسى عليهما السلام اقتصارا على من هو كالأصل في الابتاء ، وقيل لأن الكتاب نزل بالطور وهرون عليه السلام كان غائبا مع بني إسرائيل *

﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾ آية دالة على عظيم قدرتنا بولادته منها من غير مسيس بشر فالآية أمر واحد مشترك بينهما فلذا أفردت ، وجوز أن يكون الكلام على تقدير مضاف أى جعلنا حال ابن مريم وأمه آية أو جعلنا ابن مريم وأمه ذى آية وأن يكون على حذف آية من الأول لدلالة الثاني عليه أو بالعكس أى جعلنا ابن مريم آية لما ظهر فيه عليه السلام من الخوارق كتكلمه في المهد بما تكلم صغيرا وإحيائه الموتى وإبرائه الآكه والأبرص وغير ذلك كبيراً وجعلنا أمه آية بأن ولدت من غير مسيس ، وقال الحسن : إنما عليها

السلام تكلمت في صغرها أيضا حيث قالت : (هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب) ولم تلتئم ثديا قط ، وقال الخفاجي : لك أن تقول: إنما يحتاج إلى توجيه أفراد الآية بما ذكر إذا أريد أنها آية على قدرة الله تعالى أما إذا كانت بمعنى المعجزة أو الارهاص فلا لأنها إنما هي لعيسى عليه السلام لنبوته دون مريم اهـ . ولا يخفى ما فيه والوجه عندى ما تقدم ، والتعبير عن عيسى عليه السلام بابن مريم وعن مريم بأمه للابتنان من أول الامر بحقيقة كونهما آية فإن نسبته عليه السلام اليها مع أن النسب إلى الآباء دالة على أن لا أب له أى جعلنا ابن مريم وحدها من غير أن يكون له أب وأمّه التي ولدته خاصة من غير مشاركة الآب آية ، وتقديمه عليه السلام لإصااته فيما ذكر من كونه آية كما قيل أن تقديم أمه في قوله تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) لإصااتها فيما نسب اليها من الاحصان والتفخ ، ثم اعلم أن الذي أجمع عليه الاسلاميون أنه ليس لمريم ابن سوى عيسى عليه السلام •

وزعم بعض النصارى قاتلهم الله تعالى أنها بعد أن ولدت عيسى تزوجت يوسف النجار وولدت منه ثلاثة أبناء ، والمعتمد عليه عندهم أنها كانت في حال الصغر خطيبة يوسف النجار وعقد عليها ولم يقر بها ولما رأى حملها بعيسى عليه السلام هم بتخليتها فرأى في المنام ملكا أوقفه على حقيقة الحال فلما ولدت بقيت عنده مع عيسى عليه السلام فجعل يريه ويتعهد مع أولاد له من زوجة غيرها فأما هي فلم يكن يقر بها أصلا . والمسلمون لا يسلون انها كانت معقودا عليها ليوسف ويسلمون أنها كانت خطيبته وأنه تعهدا وتعهد عيسى عليه السلام ويقولون : كان ذلك لقرايته منها ﴿وَوَدَّأَوَيْنَاهُمَا﴾ أنى جعلناهما يا أويان ﴿إلى ربّوة﴾ هي ما ارتفع من الأرض دون الجبل •

واختلف في المراد بهما فخرج وكيع . وابن أبي شيبة . وابن المنذر . وابن عساكر بسند صحيح عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى (إلى ربوة) أنبأنا أنها دمشق ، وأخرج ابن عساكر عن عبد الله بن سلام وعن يزيد بن شجرة الصحابي وعن سعيد بن المسيب وعن قتادة عن الحسن أنهم قالوا : الربوة هي دمشق ، وفي ذلك حديث مرفوع أخرجه ابن عساكر عن أبي أمامة بسند ضعيف •

وأخرج جماعة عن أبي هريرة أنه قال : هي الرملة من فلسطين ، وأخرج ذلك ابن مردويه من حديثه مرفوعا ، وأخرج الطبراني في الأوسط . وجماعة عن مرة البهزي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول: الربوة الرملة ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن الضحاك أنه قال : هي بيت المقدس ، وأخرج هو وغيره أيضا عن قتادة أنه قال : كنا نحدث أن الربوة بيت المقدس ، وذكروا عن كعب أن أرضه كبد الأرض وأقربها إلى السماء بثمانية عشر ميلا ولذا كان المراج ورفع عيسى عليه السلام منه ، وهذا القول أوفق باطلاق الربوة على ما سمعت من معناها ، وأخرج ابن المنذر . وغيره عن وهب . وابن جرير . وغيره عن ابن زيد الربوة مصر ، وروى عن زيد بن أسلم أنه قال : هي الاسكندرية . وذكروا أى قرى مصر كل واحدة منها على ربوة مرتفعة لعموم النيل في زيادته جميع أرضها فلم تكن القرى على الرى لفترت ، وذكر أن سبب هذا الإيواء أن ملك ذلك الزمان عزم على قتل عيسى عليه السلام فقررت به أمه إلى أحد هذه الاماكن التي ذكرت كذا في البحر ، ورأيت في انجيل متى أن عيسى عليه السلام لما ولد في بيت لحم في أيام هيرودس الملك وافى جماعة من

المجوس من المشرق إلى أورشليم يقولون : أين المولود ملك اليهود فقد رأينا نجمه في المشرق وجئنا لنسجد له فلما سمع هيرودس اضطرب وجمع رؤساء الكهنة وكتبة الشعب فسألهم أين يولد المسيح ؟ فقالوا : في بيت لحم فدعا المجوس سرا وتحقق منهم الزمان الذي ظهر لهم فيه النجم وأرسلهم إلى بيت لحم وقال لهم : اجتهدوا في البحث عن هذا المولود فاذا وجدتموه فاخبروني لأسجد له معكم فذهبوا فوجدوه مع مريم فسجدوا وقربوا القرايين ورأوا في المنام أن لا يرجعوا إلى هيرودس فذهبوا إلى كورثتهم ورأى يوسف في المنام ملكا يقول له قم فخذ الطفل وأمه واهرب إلى مصر وكن هناك حتى أقول لك فان هيرودس قد عزم على أن يطلب الطفل ليهلكه فقام وأخذ الطفل وأمه ليلا ومضى إلى مصر وكان هناك إلى وفاة هيرودس فلما توفي رأى يوسف الملك في المنام يقول له : قم فخذ الطفل وأمه واهب إلى أرض اسرائيل فقد مات من يطلب نفس الطفل فقام وأخذهما وجاء إلى أرض اسرائيل فلما سمع أن أرشلاوس قد ملك على اليهودية بعد أبيه هيرودس خاف أن يذهب هناك فاخبر في المنام وذهب إلى تخوم الجليل فسكن في مدينة تدعى ناصرة اه ، فان صح هذا كان الظاهر أن الربوة في أرض مصر أو ناصرة من أرض الشام والله تعالى أعلم . وقرأ أكثر القراء (ربوة) بضم الراء وهي لغة قرشي *

وقرأ أبو اسحق السبيعي (ربوة) بكسرهما ، وابن أبي اسحق (ربوة) بضم الراء وبالألف ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . والاشهب العقيلي . والفرزدق . والسلي في نقل صاحب اللوامح ففتحها وبالألف . وقرئ بكسرهما وبالألف ﴿ذَاتُ قَرَارٍ﴾ أي مستقر من أرض منبسطة ، والمراد أنها في واد فسيح تنبسط به نفس من يأوي إليه ، وقال مجاهد : ذات ثمار وزروع ، والمراد أنها محل صالح لقرار الناس فيه لما فيه من الزروع والثمار وهو أنسب بقوله تعالى : ﴿وَمَعِينٌ ۝ ٥﴾ أي وماء معين أي جار ، ووزنه فيعل على أن الميم أصلية من معن بمعنى جرى ، وأصله الابعاد في الشيء ومنه أمعن النظر *

وفي البحر معن الشيء معانة كثر أو من الماعون ، وإطلاقه على الماء الجاري لنفعه ، وجوز أن يكون وزنه مفعول كمخيط على أن الميم زائدة من عانه أدركه بعينه كركبه إذا ضربه بركبته وإطلاقه على الماء الجاري لما أنه في الأغلب يكون ظاهراً مشاهداً بالعين ، ووصف الماء بذلك لأنه الجامع لانسراج الصدر وطيب المكان وكثرة المنافع ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ حكاية لرسول الله ﷺ على وجه الاجمال لما خوطب به كل رسول في عصره جئ بها اثر حكاية إيواء عيسى وأمه عليهما السلام إلى الربوة إذنا بأن ترتيب مبادئ النعم لم تكن من خصائص عيسى عليه السلام بل إباحة الطيبات شرع قديم جرى عليه جميع الرسل عليهم السلام ووصوا به أي وقلنا لكل رسول كل من الطيبات وأعمل صالحا فمير عن تلك الاوامر المتعددة المتعلقة بالرسول بصيغة الجمع عند الحكاية إجمالا للإيجاز أو حكاية لما ذكر لمعيسى وأمه عليهما السلام عند إيوائهما إلى الربوة ليقترنا بالرسول في تناول ما رزقا كأنه قبل أو ينالهما إلى ربوة ذات قرار ومعين وقلنا أو قائلين لهما هذا أي أعلنناهما أو معليها ان الرسل نالهم خوطبوا بهذا فكلا واعمالا اقتداء بهم ، وجوز أن يكون نداء لمعيسى عليه السلام وأمرأله بأن يأكل من الطيبات ، فقد جاء في حديث مرسل عن حفص

ابن أبي جبلة عن النبي ﷺ أنه قال في قوله تعالى (يا أيها الرسل) الخ : ذاك عيسى ابن مريم كان يأكل (١) من غزل أمه ، وعن الحسن . ومجاهد . وقناة . والسدي . والكبي أنه نداء لرسول الله ﷺ وخطاب له والجمع للتعظيم واستظهر ذلك النيسابوري ، وما وقع في شرح التلخيص تبعاً للرضي من أن قصد التعظيم بصيغة الجمع في غير ضمير المتكلم لم يقع في الكلام القديم خطأ لكثرة في كلام العرب مطلقاً بل في جميع الأسنة وقد صرح به الثعالبي في فقه اللغة ، والمراد بالطيبات على ما اختاره شيخ الإسلام وغيره ما يستطاب ويستلذ من مباحات المأكول والنفوس ، واستدل له بأن السياق يقتضيه والأمر عليه للإباحة والترفيه وفيه إبطال للرهبانية التي ابتدعتها النصارى ، وقيل المراد بالطيبات ما حل والأمر تكليفي ، وأيد بتعقيبه بقوله تعالى : ﴿ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ﴾ أي عملاً صالحاً ، وقد يؤيد بما أخرجه أحمد في الزهد . وابن أبي حاتم . وابن مردويه . والحاكم وصححه عن أم عبد الله أخت شداد بن أوس رضي الله تعالى عنها أنها بعثت إلى النبي ﷺ بقدر لبن عند فطره وهو صائم فرد إليها رسولها أني لك هذا اللبن ؟ قالت : من شاة لي فرد إليها رسولها أني لك الشاة ؟ فقالت : اشتريتها من مالي فشرب منه عليه الصلاة والسلام فلما كان من الغد أتته أم عبد الله فقالت : يا رسول الله بعثت إليك بلبن فرددت إلى الرسول فيه فقال ﷺ لها : « بذلك أمرت الرسل قبلي أن لا تأكل إلا طيباً ولا تعمل إلا صالحاً » وكذا بما أخرجه مسلم . والترمذي . وغيرهما عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ : يا أيها الناس إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً وإن الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً) وقال (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام يمد يديه إلى السماء يارب يارب فأني يستجاب لذلك » وتقديم الأمر بالحلل لأن أكل الحلال معين على العمل الصالح وجاء في بعض الاخبار أن الله تعالى لا يقبل عبادة من في جوفه لقمة من حرام ، وصح إماما لحم نبت من سحت فالنار أولى به . ولعل تقديم الأمر الأول على تقدير حل الطيب على ما يستلذ من المباحات لأنه أوفق بقوله تعالى (وآتيناها إلى ربيوة ذات قرار ومعين) وفي الأمر بعده بالعمل الصالح حث على الشكر ﴿ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ من الأعمال الظاهرة والباطنة ﴿ عَلِيمٌ ٥١ ﴾ فاجازيكم عليه . وفي البحر أن هذا تحذير للرسول عليهم السلام في الظاهر والمراد أتباعهم ﴿ وَإِنَّ هَذِهِ ﴾ أي الملة والشريعة ، وأشير إليها بهذه للإشارة إلى كمال ظهور أمرها في الصحة والسداد وانتظامها بسبب ذلك في سلك الأمور المشاهدة ﴿ أَمْتَكُمْ ﴾ أي ملتكم وشريعتكم والخطاب للرسول عليهم السلام على نحو ما مر ، وقيل عام لهم ولغيرهم وروى ذلك عن مجاهد ، والجملة على ما قال الخفاجي عطف على جملة (إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ) فالواو من المحكي ، وقيل هي من الحكاية وقد عطفت قولاً على قول ، والتقدير قلنا يا أيها الرسل كلوا الخ وقلنا لهم إن هذه أمتمكم ولا تخفى بعده . وقيل : الواو ليست للعطف والجملة بعدها مستأنفة غير معطوفة على ما قبلها وهو كما ترى ، وقوله سبحانه ﴿ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ ﴾ حال مبنية من الخبر والعامل فيها معنى الإشارة أي أشير إليها في حال كونها شريعة متحدة

في الأصول التي لا تبدل بتبدل الاعصار ، وقيل (هذه) إشارة إلى الأمم الماضية للرسول ، والمعنى أن هذه جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الإيمان والتوحيد في العبادة ﴿ وَأَنَا رَبُّكُمْ ﴾ أى من غير أن يكون لى شريك فى الربوبية ، وهذه الجملة عطف على جملة « إن هذه ، الخ المعطوفة على ما تقدم وهما داخلان فى حيز التعليل للعمل الصالح لأن الظاهر أن قوله سبحانه « إني بما تعملون عليم » تعليل لذلك ، ولعل المراد بالعمل الصالح ما يشمل العقائد الحقة والأعمال الصحيحة ، واقتضاء المجازاة والربوبية لذلك ظاهر وأما اقتضاء اتحاد الشريعة فى الأصول التى لا تبدل لذلك فباعتبار أنه دليل حقية العقائد وحقيتها تقتضى الاتيان بها والاتيان بها يقتضى الاتيان بنبرها من الأعمال الصالحة بل قيل لا يصح الاعتقاد مع ترك العمل ، وعلى هذا يكون قوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُون ٥٣ ﴾ كالصرح بالنتيجة فيكون الكلام نظير قولك : العالم حادث لأنه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث .

وفى إرشاد العقل السليم أن ضمير الخطاب فى قوله تعالى : (ربكم) وفى قوله سبحانه : (فاتقون) للرسول والأمم جميعا على أن الأمر فى حق الرسول للتهيب والالهاب وفى حق الأمة للتحذير والالجاب ، والفاء لترتيب الأمر أو وجوب الامتثال به على ما قبله من اختصاص الربوبية به سبحانه واتحاد الأمة فإن غلا منها موجب للاتقاء حتما ، والمعنى فاتقون فى شق العصا والمخالفة بالاخلاق بموجب ما ذكره .

وقرأ الحريمان . وأبو عمرو (وأن) بفتح الهمزة وتشديد النون ، وخرج على تقدير حرف الجر أى ولأن هذه الخ ، والجار والمجرور متعلق باتقون ، قال الخفاجى : والكلام فى الفاء الداخلة عليه كالسلام فى فاء قوله تعالى : «فاياى فازهون» وهى للسببية وللعطف على ما قبله وهو «اعملوا» والمعنى اتقون لأن العقول متفقة على ربوبيتى والعقائد الحقة الموجبة للفقوى انتهى ، ولا يخلو عن شئ ، وجوز أن تكون «إن هذه» الخ على هذه القراءة معطوفا على (ما تعملون) والمعنى أنى عليم بما تعملون وبأن هذه أممكم أمة واحدة الخ فهو داخل فى حيز المعلوم . وضعف بأنه لا جزالة فى المعنى عليه ، وقيل : هو معمول لفعل محذوف أى واعملوا أن هذه أممكم الخ وهذا المحذوف معطوف على «اعملوا» ولا يخفى أن هذا التقدير خلاف الظاهر .

وقرأ ابن عامر (وأن) بفتح الهمزة وتخفيف النون على أنها المخففة من الثقيلة ويعلم توجيه الفتح بما ذكرنا . ﴿ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ ﴾ الضمير لما دل عليه الآية من أربابها إن كانت بمعنى الملة أو لها إن كانت بمعنى الجماعة ، وجوز أن يراد بالآمة أولا الملة وعند عود الضمير عليها الجماعة على أن ذلك من باب الاستخدام ، والمراد حكاية مظهر من أمم الرسل عليهم السلام من مخالفة الأمر ، والفاء لترتيب عصيانهم على الأمر لزيادة تقييد حالهم ، وتقطع بمعنى قطع كتقدم بمعنى قدم ؛ والمراد بأمرهم أمر دينهم إما على تقدير مضاف أو على جعل الإضافة عهدية أى قطعوا أمر دينهم وجعلوه أديانا مختلفة مع اتحاده ، وجوز أن يراد بالتقطع التفرق ، و«أمرهم» منصوب بنزع الخافض أى تفرقوا وتحزبوا فى أمرهم ، ويجوز أن يكون (أمرهم) على هذا نصبا على التمييز عند الكوفيين المجوزين تعريف التمييز ﴿ يَنْهَهُمْ زُبْرًا ﴾ أى قطعاً جامع زبور بمعنى فرقة ، ويؤيده

أنه قرى (زبراً) بضم الزاي وفتح الباء فانه مشهور ثابت في جمع زبرة بمعنى قطعة وهو حال من (أمرهم) أو من واو (تقطعوا) أو مفعول ثان له فانه مضمن معنى جملوا ، وقيل : هو جمع زبور بمعنى كتاب من زبرت بمعنى كتبت وهو مفعول ثان لتقطعوا المضمن معنى الجعل أى قطعوا أمر دينهم جاعلين له كتاباً وجوز أن يكون حالا من (أمرهم) على اعتبار تقطعوا لازماً أى تقرقوا في أمرهم حال كونه مثل الكتب السماوية عندهم . وقيل : إنها حال مقدرة أو منصوب بنزع الخافض أى في كتب ، وتفسير (زبراً) بكتب رواه جماعة عن قتادة كما في الدر المنثور ، ولا يخفى خفاء المعنى عليه ولا يكاد يستقيم إلا بتأويل فتدبره

وقرى (زبراً) بإسكان الباء للتخفيف كرسل في رسل ، وجاء (فقطعوا) هنا بالغاء إبنانا بان ذلك اعتقب الأمر وفيه مبالغة في الذم كما أشرنا إليه ، وجاء في سورة الانبياء بالواو فاحتمل معنى الغاء واحتمل تأخر تقطيعهم عن الأمر . وجاء هنا (وأنا ربكم فائقون) وهو أبلغ في التخويف والتحذير مما جاء هناك من قوله تعالى : هناك : (وأنا ربكم فاعبدون) لأن هذه جاءت عقيب إهلاك طوائف كثيرين قوم نوح والآدم الذين من بعدهم وفي تلك السورة وإن تقدمت أيضاً قصة نوح وما قبلها فانه جاء بعدها ما يدل على الاحسان واللفظ التام في قصة أيوب . وذكر يا ورميم فناسب الأمر بالعبادة لمن هذه صفته عز وجل قاله أبو حيان ، وما ذكره أولاً غير واف بالمقصود ، وما ذكره ثانياً قيل عليه : إنه مبنى على أن الآية تدليل للقصاص السابقة أو لقصة عيسى عليه السلام لا ابتداء كلام فانه حينئذ لا يفيد ذلك إلا أن يراد أنه وقع في الحكاية لهذه المناسبة فتأمل هـ (كُلُّ حِزْبٍ) من أولئك المتحزبين (بِمَا لَدَيْهِمْ) من الأمر الذي اختاروه (فَرَحُونُ ٥٣) مسرورون منشرو الصدر ، والمراد أنهم معجبون به معتقدون أنه الحق ، وفي هذا من ذم أولئك المتحزبين ما فيه هـ

﴿ فَذَرْنَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ ﴾ خطاب له صلى الله تعالى عليه وسلم في شأن قريش الذين تقطعوا في أمر الدين الحق ، والغمرة الماء الذي يغمر القامة وأصلها من الستر والمراد بها الجهالة بجامع الغلبة والاستهلاك ، وكأنه لما ذكر سبحانه في ضمن ما كان من أمم الانبياء عليهم السلام توزعهم واقتسامهم ما كان يحجب اجتماعه واتفاق الكلمة عليه من الدين وفرحهم بفعلهم الباطل ومعتقدهم العاطل قال لثبني صلى الله تعالى عليه وسلم : فاذا ذك دعهم في جهلهم هذا الذي لا جهل فوقه تخليعة وخذلانا ودلالة على اليأس من أن ينجع القول فيهم وضمن التسليية في ذكر الناية أعنى قوله سبحانه : (حَتَّىٰ حِينِ ٥٤) فان المراد بذلك حين قتالهم وهو يوم بدر على ما روى عن مقاتل أو موتهم على الكفر الموجب للعذاب أو عذابهم ، وفي التفسير والابهام لا يخفى من التأويل هـ وجوز أن يقال : شبه حال هؤلاء مع ما هم عليه من محاولة الباطل والانتماس فيه بحال من يدخل في الماء الغامر للعب والجامع تضيق الوقت بعد الكدح في العمل ، والكلام حينئذ على منوال سابقه أعنى قوله تعالى : (كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرَحُونَ) لما جعلوا فرحين غروراً جعلوا لاعبين أيضاً والاول أظهر ، وقد يجعل الكلام عليه أيضاً استعارة تمثيلية بل هو أولى عند البلغاء كما لا يخفى *

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وأبو حيوة . والسلي (في غمراتهم) على الجمع لأن لكل واحد غمرة هـ (يَحْسِبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ) أى الذى نعطيهم إياه ونجعله مدداً لهم ، فما موصولة اسم أن ولا يضر كونها

موصولة لأنها في الامام كذلك لسر لانعرفه . وقوله تعالى : ﴿ مِنْ مَّالٍ وَبَنِينَ ٥٥ ﴾ بيان لها . وتقديم المال على البنين مع كونهم أعز منه قدمر وجهه . وقوله سبحانه : ﴿ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ ﴾ خبر أن والراجع إلى الاسم محذوف أى يحسبون أن الذى نمدمهم به من المال والبنين نسارع به لهم فيما فيه خيرهم وإكرامهم على أن الهمة لانكار الواقع واستقباحه وحذف هذا العائد لطول الكلام مع تقدم نظيره في الصلة إلا أن حذف مثله قليل ، وقال هشام بن معاوية : الرابط هو الاسم الظاهر وهو (الخيرات) وكان المعنى نسارع لهم فيه ثم أظهر ف قيل في الخيرات ، وهذا يتشع على مذهب الأخفش في إجازته نحو زيد قام أبو عبد الله إذا كان أبو عبد الله كنية لزيد ، قيل : ولا يجوز أن يكون الخبر (من مال وبنين) لأن الله تعالى أمدمهم بذلك فلا يعاب ولا يشكر عليهم اعتقاد المدد به كما يفيد الاستفهام الانكارى . وتعقب بأنه لا يبعد أن يكون المراد ما يجمله مددأنفعا لهم في الآخرة ليس المال والبنين بل الاعتقاد والعمل الصالح كقوله تعالى : (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) وفيه ما فيه . وما ذكرنا من كون ماموصولة هو الظاهر ، ومن جوز كونها مصدرية وجعل المصدر الحاصل بعد السبك اسم أن وخبرها (نسارع) على تقدير مسارعة بناء على أن الأصل أن نسارع لحذف أن وارتفع الفعل لم يوف القرآن الكريم حقه ، وكذا من جعلها فاعلة كالنكسائي ونقل ذلك عنه أبو حيان ، وجوز عليه الوقف على (بنين) معللا بأن ما بعد يحسب قد انتظم مستنداً ومستنداً إليه من حيث المعنى وإن كان في تأويل مفرد وهو كما ترى ، وقرأ ابن وثاب ﴿إِنَّمَا نَمْدُمُكُمْ بِكُسر همزة إن . وقرأ ابن كثير في رواية (يمدم) بالياء هـ

وقرأ السلي . وعبد الرحمن بن أبي بكرة (يسارع) بالياء وكسر الراء فان كان فاعله ضميره تعالى فالكلام في الرابط على ما سمعت ، وإن كان ضمير الموصول فهو الرابط . وعن ابن أبي بكرة المذكور أنه قرأ (يسارع) بالياء وفتح الراء مبنياً للفعول . وقرأ الحر النحوى (نسرع) بالنون مضارع أسرع . وقرأ على مافى الكشف (يسرع) بالياء مضارع أسرع أيضاً وفي فاعله الاحتمالان المشار اليهما آنفاً ﴿بَلْ لَا شَعْرُونَ ٥٦﴾ حذف على مقدر يسحب عليه الكلام أى كلالا لفعل ذلك بل لا يشعرون أى ليس من شأنهم الشعور أن هم إلا كالا لانعام بل هم أضل حتى يتأملوا ويتفكروا في ذلك هو استدراج أم مسارعة ومبادرة في الخيرات . ومن هنا قيل : من يعص الله تعالى ولم ير نقصاناً فيها أعطاه سبحانه من الدنيا فليعلم أنه مستدرج قد مكربه ، وقال قتادة : لا تعتبروا الناس باموالهم وأولادهم ولكن اعتبروهم بالايمان والعمل الصالح هـ

﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ ٥٧﴾ الكلام فيه نظير مامر في نظيره في سورة الانبياء يد أن في استمرار الاشفاق هتاف الدنيا والآخرة للؤمنين تردداً ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ﴾ المنزل والمنصوبة في الآفاق والآنفس ، والباء للبلابة وهى متعلقة بقوله تعالى : ﴿يُؤْمِنُونَ ٥٨﴾ أى يصدقون ، والمراد التصديق بمدلولها إذ لا مدح في التصديق بوجودها ، والتعبير بالمضارع دون الاسم للإشارة إلى أنه كلما وقرأ على آية آمنوا بها وصدقوا بمدلولها ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ ٥٩﴾ فيخلصون العبادة عز وجل فالمراد نفي الشرك الخفى

كأرياه بالعبادة كذا قيل ، وقد اختار بعض المحققين التعميم أى لا يشركون به تعالى شرًا جليًا ولا خفيًا ولعله الأولى ، ولا يفتى عن ذلك وصفهم بالا- إن بايات الله تعالى ٥

وجوز أن يراد مناسيق وصفهم بتوحيد الربوبية ومعامنا وصفهم بتوحيد الألوهية ، ولم يقتصر على الأول لأن أكثر الكفار متصفون بتوحيد الربوبية (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ولا ياباه التعرض لعنوان الربوبية فانه في المواضع الثلاثة للاشعار بالعلية وذلك العنوان يصلح لأن يكون علة لتوحيد الألوهية كما لا يخفى ٥

(وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا) أى يعطون ما أعطوا من الصدقات ﴿وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ﴾ خائفة من أن لا يقبل منهم وأن لا يقع على الوجه اللائق فيؤاخذوا به . وقرأت عائشة وابن عباس . وقادة . والاعمش . والحسن والنخعي (يأتون ما أتوا) من الاتيان لا الايتاء فيها . وأخرج ابن مردويه . وسعيد بن منصور عن عائشة أنه ﷺ قرأ كذلك وأطاع عليها المفسرون قراءة رسول الله عليه الصلاة والسلام يعنون أن المحدثين نقلوها عنه ﷺ ولم يروها القراء من طرقهم . والمعنى عليها يفعلون من العبادات ما فعلوه وقلوبهم وجلة ، وروى نحو هذا عن رسول الله ﷺ ٥

فقد أخرج أحمد . والترمذى . وابن ماجه . والحاكم وصححه . وابن المنذر . وابن جرير . وجماعة عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : قلت يا رسول الله قول الله (والذين يأتون ما أتوا وقلوبهم وجلة) أهو الرجل يسرق ويبنى ويشرب الخمر وهو مع ذلك يخاف الله تعالى ؟ قال : لا ولكنه الرجل يصوم ويتصدق ويصلى وهو مع ذلك يخاف الله تعالى أن لا يتقبل منه ، وجلة (قلوبهم وجلة) في القراءتين في موضع الحال من ضمير الجمع في الصلاة الأولى ، والتعبير بالمضارع فيها للدلالة على الاستمرار وفي الثانية للدلالة على التحقق ، وقوله تعالى : ﴿أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ٦٠﴾ بتقدير اللام التعليلية وهى متعلقة بوجلة أى خائفة من عدم القبول وعدم الوقوع على الوجه اللائق لأنهم راجعون اليه تعالى ومبعوثون يوم القيامة وحينئذ تنكشف الحقائق ويحتاج العبد إلى عمل مقبول لائق (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ٥

وجوز أن يكون بتقدير من الابتدائية التى يتعدى بها الوجل أى وجلة من أن رجوعهم إليه عز وجل على أن مناط الوجل أن لا يقبل ذلك منهم وأن لا يقع على الوجه اللائق فيؤاخذوا به حيثئذ لا يجد رجوعهم إليه عز وجل ، وقد يؤيد الأول بقراءة الاعمش (لنهم) بكسر الهجمة ، ولعل التعبير بالجملة الاسمية المخبر فيها بالوصف دون الفعل المضارع للبالغة في تحقق الرجوع حتى كأنه من الأمور الثابتة المستمرة كذا قيل ٥ وجوز على بعد أن يكون المراد من الرجوع المذكور الرجوع اليه عز وجل بالعبودية ، فوجه التعبير بالجملة الاسمية عليه أظهر من أن يخفى ، ووجه تعليل الخوف من عدم القبول وعدم وقوع فعلهم كأننا ما كان على الوجه اللائق بأنهم راجعون اليه تعالى بالعبودية عدم وجوب قبول عملهم عليه تعالى حيثئذ لأنه سبحانه مالك والبالك أن يفعل بملكه ما يشاء وظهور نقصهم كيف كانوا عن كماله جل جلاله والناقص مظنة أن لا يأتى بما يليق بالكامل لاسيما إذا كان ذلك السكامل هو الله عز وجل الذى لا يتناهى كماله ولا أراك ترى في هذا

الوجه ثلثا سوى كلف البعد فآمل ، ثم ان الموصولات الأربع على ما قاله شيخ الاسلام . وغيره عبارة عن طائفة واحدة متصفة بما ذكر في حيز صلاتها من الاوصاف الاربعة لاعتن طوائف كل واحدة منها متصفة بواحد من الاوصاف المذكورة كأنه قيل : إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون وبآيات ربهم يؤمنون الخ ، وإنما كرر الموصول إيداناً باستقلال كل واحدة من تلك الصفات بفضيلة باهرة على حياها وتزيلا لاستقلالها منزلة استقلال الموصوف بها ، وهذا جار على ثلثا القراءتين في قوله تعالى : (والذين يؤتون ما آتوا) وللعلامة الطيبي في هذا المقام كلام لا أظنك تستطيع كيف وفيه القول بأن الذين هم بربهم لا يشركون والذين يأتون ما آتوا وقلوبهم وجلة هم المعاصون من أمة محمد ﷺ وهو في غاية البعد •

وقد ذكر الامام أن الصفة الرابعة نهاية مقامات الصديقين ﴿أُولَئِكَ﴾ إشارة إلى من ذكر باعتبار اقتصائهم بتلك الصفات ، وما فيه من معنى البعد للاشعار ببعدهم رتبهم في الفضل وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ والجملة من المبتدأ وخبره خبر إن ، والكلام استئناف مسوق لبيان منزله المسارعة في الخيرات إثر إقناط الكفار عنها وإبطال حساباتهم الكاذب أي أولئك المتعوتون بما فصل من النعوت الجليلة خاصة دون أولئك الكفرة يسارعون في نيل الخيرات التي من جملتها الخيرات العاجلة الموعودة على الاعمال الصالحة كما في قوله تعالى : (فاتاكم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) وقوله سبحانه (وآتيناهم جره في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين) فقد أثبت لهم ما نفي عن أعدائهم خلا أنه غير الأسلوب حيث لم يقل أولئك يسارع لهم في الخيرات بل أسند المسارعة إليهم إسماء إلى استحقاقهم لنيل الخيرات بحسن أعمالهم ، وإيدار طعة في على كلمة إلى لا يذنان بأنهم متقلبون فنون الخيرات لأنهم خارجون عنها متوجون إليها بطريق المسارعة كما في قوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة) الآية ﴿وَمَنْ هَآ﴾ أي للخيرات التي من جملتها ما سمعت ، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى : ﴿سَبِقُونَ ٦١﴾ وهو إما منزل منزلة اللازم أي فاعلون السبق أو مفعوله محذوف أي سابقون الناس أو الكفار ، وهو يتعدى باللام وبالي فيقال : سبقت إلى كذا ولكذا ، والمراد بسبقهم إلى الخيرات ظفرهم بها ونيلهم إياها •

وجعل أبو حيان هذه الجملة تأكيداً للجملة الأولى ، وقيل سابقون متعد للضمير بنفسه واللام من يده ، وحسن زيادتها كون العامل فرعياً وتقدم المفعول المضمر أي وهم سابقون إياها ، والمراد بسبقهم إياها لازم معناه أيضاً وهو التيل أي وهم يتأولونها قبل الآخرة حيث عجلت لهم في الدنيا فلا يرد ما قيل : إن سبق الشيء الشيء يدل على تقدم السابق على المسبوق فليق يقال : هم يسبقون الخيرات والاحتياج إلى إرادة اللازم على هذا الوجه أشد منه على الوجه السابق ولهذا مع التزام الزيادة فيه قيل انه وجه متكلف •

وجوز أن يكون المراد بالخيرات الطاعات وضمير (ها) لها أيضاً واللام للتعليل وهو متعلق بما بعده ، والمعنى يرغبون في الطاعات والعبادات أشد الرغبة وهم لاجلها فاعلون السبق أو لاجلها سابقون الناس إلى الثواب أو إلى الجنة ، وجوز على تقدير أن يراد بالخيرات الطاعات أن يكون (ها) خبر المبتدأ (سابقون) خبراً بعد خبر ، ومعنى (هم ها) أنهم معدون لفعل مثلها من الأمور العظيمة ، وهذا كقولك : لمن يطلب منه حاجة

لا ترجى من غيره : أنت لها وهو من بليغ كلامهم ، وعلى ذلك قوله :

مشكلات أعضلت ودهت يا رسول الله أنت لها

ورجح هذا الوجه الطبري بأن اللام متمكنة في هذا المعنى . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما هو ظاهر في جمل (لها) خبرا وإن لم يكن ظاهرا في جمل الضمير للخيرات بمعنى الطاعات ، ففي البحر نقلا عنه أن المعنى سبقت لهم السعادة في الأزل فهم لها ، وأنت تعلم أن أكثر هذه الأوجه خلاف الظاهر وأن التفسير الأول للخيرات أحسن طباقا للآية المتقدمة . ومن الناس من زعم أن ضمير (لها) للجنة . ومنهم من زعم أنه للآدم وهو كما ترى . وقرأ الحر التحوي «يسرعون» مضارع أسرع يقال : أسرع إلى الشيء وسرعت إليه بمعنى واحد و«يسارعون» كما قال الزجاج أبلغ من يسرعون ، ووجه بأن المفاعلة تكون من اثنين فتقتضى حث النفس على السبق لأن من عارضك في شيء تشتهي أن تغلبه فيه ﴿وَلَا تَنكَلِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ جملة مستأنفة سبقت للتحريض على ما وصف به أولئك المشار إليهم من فعل الطاعات ببيان سهولته وكونه غير خارج عن حد الوسع والطاعة أى عادتنا جارية على أن لا تكلف نفسا من النفوس إلا ما في وسعها وقدر طاقتها على أن المراد استمرار النفي بمعونة المقام لا نفي الاستمرار أول للترخيص فيما هو قاصر عن درجة أعمال أولئك ببيان أنه تعالى لا يكلف عباده إلا ما في وسعهم فإن لم يبلغوا في فعل الطاعات مراتب السابقين فلا عليهم بعد أن يذلوا طاقتهم ويستفرغوا وسعهم . قال مقاتل : من لم يستطع القيام فليصل قاعداً ومن لم يستطع القعود فليوم أيماء *

وقوله سبحانه : ﴿وَلَدَيْنَا مَكْتُبٌ بِمَا تَعْمَلُونَ بِالْحَقِّ﴾ تمة لما قبله ببيان أحوال ما كفوه من الأعمال وأحكامها المترتبة عليها من الحساب والثواب والعقاب ، والمراد بالكتاب صحائف الأعمال التي يقرؤها عند الحساب حسبما يؤذن به الوصف فهو كما في قوله تعالى (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) (الحق) المطابق للواقع والنطق به مجاز عن إظهاره أى عندنا كتاب يظهر الحق المطابق للواقع على ما هو عليه ذاتا ووصفا وبينه للنظر كما بينه النطق ويظهره السامع فيظهر هناك جلائل الأعمال ودقائقها ويزن عليها أجرها إن خيرا أو فخير وإن شراً فشر . وقيل : المراد بالكتاب صحائف يقرؤها فيها ما ثبت لهم في اللوح المحفوظ من الجزاء وهو دون القول الأول ، وأدون منه ما قيل : إن المراد به القرآن الكريم ، وقوله تعالى : ﴿وَمَنْ لَا يَظْلُمُونَ ۖ ٦٢﴾ لبيان فضله عز وجل وعدله في الجزاء على أتباعه إثر بيان لطفه سبحانه في التكليف وكتب الأعمال على ما هو عليه أى لا يظلمون في الجزاء بنقص ثواب أو زيادة عذاب بل يحوزون بقدر أعمالهم التي كفوها ونظمت بها صحائفها بالحق ، وجوز أن يكون تقرير الما قبل من التكليف وكتب الأعمال أى لا يظلمون بتكليف مالمس في وسعهم ولا يكتب بعض أعمالهم التي من جملتها أعمال غير السابقين بناء على قصورها عن درجة أعمال السابقين بل يكتب كل منها على مقاديرها وطبقاتها .

وقوله عز وجل : ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا﴾ اضطراب عما قبله ورجوع إلى بيان حال الكفرة فالضمير للكفرة أى بل قلوب الكفرة في غمالة وجهالة من هذا الذي بين في القرآن من أن لديه تعالى كتابا

ينطق بالحق ويظهر لهم أعمالهم السيئة على رؤس الاشهاد فيجزون بها كما ينبي عنه ما سيأتي إن شاء الله تعالى من قوله سبحانه (قد كانت آياتي تنزل عليكم) الخ ، وقيل : الإشارة إلى القرآن الكريم وما بين فيه مطلقا وروى ذلك عن مجاهد ، وقيل : إلى ما عليه أولئك الموصوفون بالأعمال الصالحة وروى هذا عن قتادة ، وقيل : إلى الدين بجملة ، وقيل إلى النبي ﷺ والاول أظهر ﴿ وَلَهُمْ أَعْمَالٌ ﴾ سبعة كثيرة (من دون ذلك) الذي ذكر من كون قلوبهم في غمرة بما ذكر وهي فنون كفرهم ومعاصيهم التي من جملتها طعنهم في القرآن الكريم المشار اليه في قوله تعالى : (مستكبرين به ساءرا تهجرون) *

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس أن المراد بالغمرة الكفر والشك وأن (ذلك) إشارة إلى هذا المذكور ، والمعنى لهم أعمال دون الكفر . وأخرج ابن جرير . وغيره عن قتادة أن (ذلك) كذا إشارة إلى ما وصف به المؤمنون من الأعمال الصالحة أى لهم أعمال متخفية لما وصف به المؤمنون أى ازداد ما وصفوا به بما وقع في حيز الصلوات وهذا غاية الذم لهم ﴿ هُمْ كَسَاءٌ عَامِلُونَ ٦٣ ﴾ أى مستمرين عليها معتادون فعلها صارون بها لا يقطعونها (عاملون) عامل في الضمير قبله واللام للثبوت ، هذا وقال أبو مسلم : إن الضمير في قوله تعالى (بل هم) الخ عائد على المؤمنين الموصوفين بما تقدم من الصفات كأنه سبحانه قال بعد وصفهم : ولا تكلف نفسا إلا وسعها ونهايته ما أتى به هؤلاء المشفقون ولدينا كتاب يحفظ أعمالهم ينطق بالحق فلا يظلمون بل يوفى عليهم ثواب أعمالهم ، ثم وصفهم سبحانه بالحيرة في قوله تعالى (بل قلوبهم في غمرة) فكأنه عز وجل قال : وهم مع ذلك الوجع والخوف كالمتهجيرين في أعمالهم أى مقبولة أم مردودة ولهم أعمال من دون ذلك أى لهم أيضا من النوافل ووجوه البر سوى ما هم عليه انتهى ، قال الامام : وهو الاولى لأنه إذا أمكن رد الكلام إلى ما يتصل به من ذكر المشفقين كان أولى من رده إلى ما بعده منه خصوصا وقد يرغب المرء في فعل الخير بأن يذكر أن أعماله محفوظة كما يحذر بذلك من الشر ، وقد يوصف المرء لشدة فكره في أمر آخرته بأن قلبه في غمرة ويراد أنه قد استولى عليه الفكر في قبول عمله أورده وفي أنه هل أداه كما يجب أو قصر ، و « هذا » على هذا إشارة إلى اشفائهم ووجلهم انتهى ، ولا يخفى ما فيه على من ليس قلبه في غمرة *

﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتَرَفِّهِم بِالْعَذَابِ ﴾ « حتى » على ما في الكشف هي التي يبدأ بعدها الكلام وهي مع ذلك غاية لما قبلها كأنه قيل : لا يزالون يعملون أعمالهم إلى حيث إذا أخذنا الخ ، وقال ابن عطية : هي ابتداء لا غير ، و « إذا » الاولى والثانية يتعان من أن تكون غاية لعاملون وفيه نظر ، و « إذا » شرطية شرطها « أخذنا » وهي مضافة اليه وجزاؤها قوله تعالى : ﴿ إِذَا هُمْ يَجْتَرُونَ ٦٤ ﴾ وهي معمولة له وإذا فيه فجائية نائبة مناب الفاء ، وقال الحوفي : حتى غاية وهي عاطفة وإذا ظرف يضاف إلى ما بعده فيه معنى الشرط وإذا الثانية في موضع جواب الاولى ومعنى الكلام عامل في إذا الاولى والعامل في الثانية « أخذنا » انتهى *

وهو كلام مخبط يبعد صدوره من مثل هذا الغاضل والمترف المتوسع في النعمة . والمراد بالعذاب ما أصابهم يوم بدر من القتل والاسر كما روى عن ابن عباس . ومجاهد . وابن جرير . و قتادة . وقد قتل وأسر في ذلك اليوم كثير من صناديدهم ورؤسائهم . والجوار مثل الخوار يقال جأر الثور يجأر إذا صاح وجأر الرجل إلى

الله تعالى إذ تضرع بالدعاء في الصباح . وفي الأساس جأر الداعي إلى الله تعالى ضج ورفع صوته والمراد به الصراخ إما مطلقاً أو باستغاثة . وضميراً الجمع راجعان على ما رجع إليه الضائّر السابقة في « مترفيهم . ولهم وقلوبهم » وغيرها وهم كفار أهل مكة لكن بإرادة من في منهم بعد أخذ المترفين بالقتل . قال ابن جريب المذبذب قتل بدر والذين يجأرون أهل مكة لأنهم ناحوا واستغاثوا . وفي انسان الميؤن أو قريشا ناحوا على قتلاهم في بدر شهراً وجز نساؤهم شعورهن وكن ياتين بفرس الرجل أو راحلته ويستترن بالستور . وينحن حولها ويخرجن بها إلى الازقة إلى أن أشير عليهم بترك ذلك خوف الشيانة . وقال الربيع بن أنس : المراد بالجوار الجوع إذ هو سبب الصراخ وفيه بهد لحفاء قرينة المجاز . وعن الضحّاك أن المراد بالعذاب عذاب الجوع وذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا عليهم فقال : اللهم اشدّد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين مثل سنّي يوسف فاستجيب له عليه الصلاة والسلام فاصابهم سنة أطوا فيها الجيف والجلود والعظام المحرقة والعلموز وفي الأخبار ما يدل على أن ذلك كان قبل الهجرة . وفيها أيضاً ما يدل على أنه كان قبلها . ووفق البيهقي بأنه لعله كان مرتين . وسيأتى ذلك قريباً إن شاء الله تعالى . وتخصيص المترفين بالذكر لأنه إذا جامع المترف جامع غيره من باب أولى ، وقيل : المراد بالعذاب عذاب الآخرة ، وتخصيص المترفين بما ذكر لغاية ظهور انعكاس حالهم وانعكاس أمرهم وكون ذلك أشق عليهم ولأنهم مع كونهم متمتعين بحمين بحماية غيرهم من المنعة والحشم لقوا ما لقوا من الحالة الفظيعة فلأن يلقاها من عدام من الحماية والخدم أولى وأقدم . وقال شيخ الإسلام : إن هذا القول هو الحق لأن العذاب الآخرى هو الذى يفاجئون عنده الجوار فيجابون بالرد والاقناط من النصر وأما عذاب يوم بدر فلم يوجد لهم عنده جوار حسبما يبنى عنه قوله تعالى : (ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون) فإن المراد بهذا العذاب ما جرى عليهم يوم بدر من القتل والأسر حتماً وأما عذاب الجوع فإن قريشا وإن تضرعوا فيه إلى رسول الله ﷺ لكن لم يرد عليهم بالاقناط حيث روى أنه عليه الصلاة والسلام دعا بكشفه فكشف عنهم ذلك انتهى ، وستعلم إن شاء الله تعالى ما فيه ، نعم حمل العذاب على ذلك أوفق بعمل ما في حيز (حتى) غاية لما قبلها .

(لَاجْتَرَأُوا الْيَوْمَ) على تقدير القول أى قلنا لهم ذلك ، والسلام استئناف مسوق لبيان إقناطهم وعدم انتفاعهم بجوارهم ، والمراد باليوم الوقت الحاضر الذى اعترام فيه ما اعترام ، والتقييد بذلك لزيادة إقناطهم والمبالغة في إفادة عدم نفع جوارهم .

وقال شيخ الإسلام : إن ذلك التهويل اليوم والايذان بتفويتهم وقت الجوار ؛ والمراد بالقول على ما قيل : ما كان بلسان الحال في قوله : * امتلاً الخوض وقال قطنى * وجوز أن يراد به حقيقة القول وصدوره إما من الله تعالى وإما من الملائكة عليهم السلام ، والظاهر على هذا الوجه أن يكون القول في الآخرة وكونه في الدنيا مع عدم أسماهم إياه لا يتخلو عن شيء ، وتقديره فعل الأمر مستند إلى ضميره ﷺ أى قل لهم من قبلنا لا تجأروا بعيد جداً ، ومن الناس من جوز كون القول المقدر جواب (إذا) الشرطية . وحينئذ يكون (إذا هم يجأرون) قيداً للشرط أو بدلا من إذا الأولى ، وعلى الأول المعنى أخذنا مترفيهم وقت جوارهم أو حال مفاجأتهم لجوار أن تكون (إذا) ظرفية أو غائية . وحينئذ ، ولم يجوز جعل النهى المذكور جواباً بالخلو

عن الفاء اللازمة فيه إذا وقع كذلك . وتعقب هذا القول بأنه لا يخفى أن المقصود الأصل من الجملة الشرطية هو الجواب فيؤدي ذلك إلى أن يكون مفاجئهم الجوار غير مقصود أصلي •

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ مَنَا لَا تُنْصَرُونَ ٦٥ ﴾ تعاليل للنهي عن الجوار بيان عدم نفعه ؛ ومن ابتدائية أى يلاحظكم منا نصرة تنجيكم بما أنتم فيه ، وجوز أن تكون من صلة النصر وضمن معنى المنع أو يجوز به عنه أى لا يتمتعون منا . وتعقب بأنه لا يساعده سباق النظم الكريم لأن جوارهم ليس إلى غيره تعالى حتى يرد عليهم بعدم منصوريتهم من قبله تعالى ولا سياقه فان قوله تعالى : ﴿ قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ إلى آخره صريح في أنه تعاليل لعدم لحوق النصر من جهته تعالى بسبب كفرهم بالآيات ولو كان النصر المنفي متوهما من الغير لعل بعجزه أو بعزة الله تعالى وقوته ، وأنت تعلم أنهم المشركون الذين شركاؤهم نصب أعينهم ولم يقيد الجوار بكونه إلى الله تعالى وأمر التعليل سهل ، وقد يقال : المعنى على هذا الوجه دعوى الصراخ فانه لا يمنعه منا ولا ينفعكم عندنا فقد ارتكبت أمراً عظيماً وإنما كبيراً لا يدفعه ذلك ، ثم لا يخفى ما في كلام المتعقب بعد ، والمراد قد كانت آياتي تلى عليكم قبل أن يأخذ مترفيكم العذاب ﴿ فَكُنْتُمْ ﴾ عند تلاوتها ﴿ عَلَى أَعْقَبِكُمْ تَنْكُصُونَ ٦٦ ﴾ أى تعرضون عن سماعها أشد الاعراض فضلاً عن تصديقها والعمل بها ، والنكوص الرجوع ، والأعقاب جمع عقب وهو مؤخر الرجل ورجوع الشخص على عقبه رجوعه في طريقه الأولى كما يقال رجعت عوده على يديه ، وجعل بعضهم التقييد بالأعقاب من باب التأكيذ كما في بصيرته يعنى بناء على أن النكوص الرجوع قهقرى وعلى الأعقاب ، وأياما كان فهو مستعار للاعراض •

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه «تَنْكُصُونَ» بضم النكاف ﴿ مُسْتَكْبِرِينَ ﴾ أى بالبيت الحرام • والباء للسببية . وسوغ هذا الاضمار مع أنه لم يجر له ذكر اشتهاار استكبارهم واقتدارهم بأنهم خدام البيت وقوامه وهذا ما عليه جمهور المفسرين ، وقريب منه كون الضمير للحرم ، وقال في البحر : الضمير عائد على المصدر الدال عليه «تَنْكُصُونَ» وتعقب بأنه لا يفيد كثير معنى فاذ ذلك مفهوم من جعل مستكبرين حالاً . واعتراض عليه بما فيه بحث . وذكر منذر بن سعيد أن الضمير لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ويحسنه أن في قوله تعالى : «قد كانت آياتي تلى عليكم» دلالة عليه عليه الصلاة والسلام ، والباء اما للتعدية على أقضية الاستكبار معنى التكبذ أو جعله مجازاً عنه وإما للسببية لأن استكبارهم ظهر ببعثته صلى الله تعالى عليه وسلم . وجوز أن يعود على القرآن المفهوم من الآيات أو عليها باعتبار تأويلها به وأمر الباء كما سمعت آنفاً ، وجوز أن تكون متعلقة بقوله تعالى : ﴿ سَمَرًا ﴾ أى تسمرون بذكر القرآن والظن فيه ؛ وذلك أنهم كانوا يجتمعون حول البيت بالليل يسمرمون وكانت عامة سمرهم ذكر القرآن وتسميته سحراً وشعراً ، والمعنى على ذلك وإن لم يعلق به (به) ويجوز على تقدير تعلقه بسامراً عود الضمير على النبي عليه الصلاة والسلام ، وكذا يجوز كون المعنى عليه وإن لم يعلق به ، وقيل : هي متعلقة بتهجرون وفيه من البعد ما فيه ، ونصب «سامراً» على الحال وهو اسم جمع كالخاج والحاضر والجامل والبارق ، وقيل : هو مصدر وقع حالاً على التأويل المشهور فهو (٢- ٧ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

يشمل القليل والكثير باعتبار أصله ؛ ولا يخفى أن مجيء المصدر على وزن فاعل نادر ومنه العافية والعاقبة والسمرة في الأصل ظل القمر وسمى بذلك على ما في المطلع لسمرة ، وفي البحر هو ما يقع على الشجر من ضوء القمر ، وقال الراغب : هو سواد الليل ثم أطلق على الحديث بالليل . وفسر بعضهم السامر بالليل المظلم وكونه هنا بهذا المعنى وجعله منصوبا بما بعده على نزع الخافض ليس بشئ . . . وقرأ ابن مسعود . وابن عباس . وأبو حيرة . وابن محيصن . وعكرمة . والزعفراني . ومحبوب عن أبي عمرو «سمراً» بضم السين وشد الميم مفتوحة جمع سامر ، وابن عباس أيضا . وزيد بن علي . وأبو رجاء . وأبو نعيم «ساراً» بزيادة الف بعد الميم وهو جمع سامر أيضا وهما جمعان مقيسان في مثل ذلك ﴿تَهْجُرُونَ﴾ (٦٧) من الهجر بفتح فسكون بمعنى القطع والترك ، والجملة في موضع الحال أي تاركين الحق أو القرآن أو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وعن ابن عباس تهجرون البيت ولا تعمرونه بما يليق به من العبادة .

وجاء الهجر بمعنى الهذيان كما في الصحاح يقال: هجر المريض هجرا إذا هذى ؛ وجوز أن يكون المعنى عليه أي تهذون في شأن القرآن أو النبي عليه الصلاة والسلام أو أصحابه رضي الله تعالى عنهم أو ما يعم جميع ذلك . وفي الدر المنثور أن ما كان بمعنى الهذيان هو الهجر بفتح حين .

وجوز أن يكون من الهجر بضم فسكون وهو الكلام القبيح ، قال الراغب : الهجر الكلام المهجور لقبحه وهجر فلان إذا أتى بهجر من الكلام عن قصد وأهجر المريض إذا أتى بذلك من غير قصد . وفي المصباح هجر المريض في كلامه هذى والهجر بالضم اسم ومصدر بمعنى الفحش من هجر كقتل وفيه لغة أخرى أهجر بالالف وعلى هذه اللغة قراءة ابن عباس . وابن محيصن . ونافع . وحيد (تهجرون) بضم التاء وكسر الجيم وهي تبعد كون (تهجرون) في قراءة الجمهور من الهجر بمعنى القطع .

وقرأ ابن أبي عاصم بالياء على سبيل الالتفات . وقرأ ابن مسعود . وابن عباس أيضا . وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهم . وعكرمة . وأبو نعيم . وابن محيصن أيضا . وأبو حيرة (تهجرون) بضم التاء وفتح الهاء وكسر الجيم وشد هاء على أنه من مضاعف هجر من الهجر بالفتح أو بالضم فالمعنى تقطعون أو تهذون أو تفحشون كثيرا .

﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ الهمة لانكار الواقع واستقبحه والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أي افعلوا ما فعلوا من النكوص والاستكبار والهجر فلم يدبّروا القرآن ليعلموا بما فيه من وجوه الاعجاز أنه الحق من ربهم فيؤمنوا به ، و«أم» في قوله تعالى ﴿أَمْ جَاءَهُمْ مَاءٌ يَافُونَ﴾ (٦٨) متقطعة ، وما فيها من معنى بل للاضراب والانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بآخر ، والهمة لانكار الوقوع لا لانكار الواقع أي بل أجابهم من الكتاب ما لم يأت آياتهم الأولين حتى استبعدوه فوقعوا فيما وقعوا فيه من الكفر والضلال بمعنى أن مجيء الكتب من جهته تعالى إلى الرسل عليهم السلام لينذروا بها الناس سنة قديمة له تعالى لا تكاد تذكر وأن مجيء القرآن على طريقته فهم ينكرونه ، وقيل: المعنى أفلم يدبّروا القرآن ليخافوا عند تدبر آياته وأقاصيصه مثل ما نزل بمن قبلهم من المكذبين أم جاءهم من الأمن ما لم يأت آياتهم الأولين حين خافوا الله تعالى فآمنوا به وكتبته ورسله وأطاعوه فالمراد بآياتهم المؤمنين كما سمعوا عليه السلام . وعدنان وقحطان ، وكان وصفهم بالأوليين على هذا لاخراج الأقربين .

وفي الخبر « لا تسبوا مضر . وريعة فانهما كانا مسلمين ولا تسبوا قسا فانه كان مسلما ولا تسبوا الحرث ابن كعب ولا أسد بن خزيمة ولا تميم من بر فانهم كانوا على الاسلام وماشككتهم في شيء فلا تشكوا في أن تبعنا كان مسلما » وروى أن ضبة بن أد كان مسلما وكان على شرطة سليمان بن داود عليهما السلام .
وفي الكشف أن جعل فائدة التدبر استعقاب العلم فالهمزة في المنقطعة للتقرير واثبات انهم مصرون على التقليد فلذلك لم يتدبروا ولم يعلموا ، وإن جعلت الاعتبار والخوف فالهمزة فيها للانكار أو التقرير نهكما اه فتدبر ، ثم لا يخفى أن إسناد المجيء إلى الامن غير ظاهر ظهور إسناده إلى الكتاب وبهذا تنحط درجة هذا الوجه عن الوجه الاول .

(أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ) اضراب وانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بوجه اخر ، والهمزة لانكار الوقوع أيضا أى بل ألم يعرفوه عليه الصلاة والسلام بالامانة والصدق وحسن الاخلاق إلى غير ذلك من الكمالات اللاتفة بالانبياء عليهم السلام .

وقد صرح أن أبا طالب يوم نكاح النبي ﷺ خطب بمحضر رؤساء مضر . وقرئ فقال: الحمد لله الذي جعلنا من ذرية ابراهيم وزرع اسمعيل وضئضئ معد وعنصر مضر وجعلنا حضنة بيته وسواس حرمه وجعل لنا بيتا محجوجا وحرما آمنا وجعلنا الحكماء على الناس ثم ان ابن أخى هذا محمد بن عبد الله لا يوزن برجل إلا رجع به فان كان في المال قل فان المال ظل زائل وأمر حائل ومحمد من قد عرفتم قرابته وقد خطب خديجة بنت خويلد وبذل لها من الصداق ما آجله وعاجله من مالى كذا وهو والله بعد هذا له نبأ عظيم وخطر جليل .
وفي هذا دليل واضح على أنهم عرفوه صلى الله تعالى عليه وسلم بغاية الكمال وإلا لانكروا قول أبى طالب فيه عليه الصلاة والسلام ما قال .

(فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ٦٩) الفاء سببية لتسبب الانكار عن عدم المعرفة فالجملة داخلية في حيز الانكار ومآل المعنى هم عرفوه بالكمال اللائق بالانبياء عليهم السلام فكيف ينكرونه ، واللام للتقوية ، وتقديم المعمول للتخصيص أو الفاصلة ، والكلام على تقدير مضاف أى منكرون لدعواه أو لرسالته عليه الصلاة والسلام .
(أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ) انتقال إلى توبيخ آخر والهمزة لانكار الواقع كالاولى أى بل يقولون به جنة أى جنون مع أنه عليه الصلاة والسلام أرجح الناس عقلا وأقبحهم رأيا وأوفرهم رزاة ، وقد روعى في هذه التوبيخات الرابع التي اثنان منها متعلقان بالقرآن والباقيان به عليه الصلاة والسلام الترقى من الأدنى إلى الأعلى كما بينه شيخ الاسلام ، وقوله تعالى . (بَلْ جَاهِلٌ بِالْحَقِّ) اضراب عما يدل عليه ماسبق أى ليس الامر كما زعمو في حق القرآن والرسول ﷺ بل جاهل بالحق أى بالصدق الثابت الذى لا محيد عنه ، والمراد به التوحيد ودين الاسلام الذى تضمنه القرآن ويجوز أن يراد به القرآن .

(وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَرُهُونَ ٧٠) لما في جبلتهم من كمال الريب والانحراف ، والظاهر أن الضمائر لقريش ، وتقيد الحكم بأكثرهم لأن منهم من أبى الاسلام واتباع الحق حذرا من تعيير قومه أو نحو ذلك لا كراهة للحق من حيث هو حق ، فلا يرد ما قيل : إن من أحب شيئا كره ضده فمن أحب البقاء على الكفر فقد كره

الانتقال إلى الإيمان ضرورة ، وقال ابن المنير : يحتمل أن يحمل الأكثر على الكل كما حمل القليل على النفي وفيه بعد ، وكذا ما اختاره من كون ضمير (أكثرهم) للناس كافة لا لقریش فقط فيكون الكلام نظير قوله تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) وقد يقال : حيث كان المراد إثبات الكراهة للحق على سبيل الاستمرار وعلم الله تعالى أن فيهم من يؤمن ويتبع الحق لم يكن بد من تقييد الحكم بالأكثر ، والظاهر بناء على القاعدة الاغلبية في إعادة المعرفة ان الحق الثاني عين الحق الأول ، وأظهر في مقام الاضمار لأنه أظهر في الذم والضمير ربما يتوهم عوده للوسول عليه الصلاة والسلام ، وقيل : اللام في الأول للعهد وفي الثاني للاستغراق أو للجنس أى وأكثرهم للحق أى حق كان لا لهذا الحق فقط كما ينبي عنه الاظهار بأروهم ، وتخصيص أكثرهم بهذا الوصف لا يقتضى إلا عدم كراهة بعضهم لكل حق من الحقوق وذلك لا ينافي كراهتهم لهذا الحق وفيه بحث إذ لا يكاد يسلم أن أكثرهم بأروهم لكل حق ، وكذا الظاهر أن يراد بالحق في قوله تعالى ﴿ وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ الحق الذى جاء به النبي ﷺ وجعل الاتباع حقيقيا والاستناد مجازيا ، وقيل ما آل المعنى لو أتبع النبي ﷺ أهواءهم فجاءهم بالشرك بدل ما أرسل به ﴿ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾ أى لخرّب الله تعالى العالم وقامت القيامة لفرط غضبه سبحانه وهو فرض محال من تبدله عليه الصلاة والسلام ما أرسل به من عنده ، وجوز أن يكون المراد بالحق الأمر المطابق للواقع فى شأن الآلوهية والاتباع مجازا عن الموافقة أى لو وافق الأمر المطابق للواقع أهواءهم بأن كان الشرك حقا لفسدت السموات والأرض حسبا قرر في قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ولعل الكلام عليه اعتراض للإشارة إلى أنهم كرهوا شيئا لا يمكن خلافه أصلا فلا فائدة لهم فى هذه الكراهة .

واعترض بأنه لا يناسب المقام وفيه بحث ، وكذا ما قيل : إن ما يوافق أهواءهم هو الشرك فى الآلوهية لأن قریشا كانوا وثنية وهو لا يستلزم الفساد الذى يستلزمه إنما هو الشرك فى الربوبية كما تزعمه الثنوية وهم لم يكونوا كذلك كما ينبي عنه قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) * وجوز أن يكون المعنى لو وافق الحق مطلقا أهواءهم لخرّجت السموات والأرض عن الصلاح والانتظام بالسكينة ، والكلام استطراد لتعظيم شأن الحق مطلقا بأن السموات والأرض ما قامت ولا من فيهن إلا به ولا يتخلو عن حسن . وقيل : المراد بالحق هو الله تعالى *

وقد أخرجه ابن أبى شيبة . وعبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم عن أبى صالح . وحكاه بعضهم عن ابن جريج . والبخارى عن قتادة . والمعنى عليه لو كان الله تعالى يتبع أهواءهم ويفعل ما يريدون فيشرع لهم الشرك ويأمرهم به لم يكن سبحانه لها فتقسد السموات والأرض . وهذا مبنى على أن شرع الشرك نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه . وقد ذكر ذلك الخفاجى وذكر أنه قد قام الدليل العقلى عليه وأنه لا خلاف فيه . ولعل الكلام عليه اعتراض أيضا للإشارة إلى عدم امكان ارسال النبي عليه الصلاة والسلام اليهم بخلاف ما جاء به مما لا يكرهونه فكراهتهم لما جاء به عليه الصلاة والسلام لا تجددهم فعما قالوا بأنه بعيد عن مقتضى المقام ليس فى محله . وقيل : المعنى عليه لو فعل الله تعالى ما يوافق أهواءهم لاختل نظام العالم لما أن أراهم متنافضة . وفيه إشارة إلى فساد عقولهم وانهم لذلك كرهوا ما كرهوه من الحق الذى

جاء به عليه الصلاة والسلام وهو كما ترى •

وقرأ ابن وثاب (ولو اتبع) بضم الواو ﴿بَلْ آتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ﴾ انتقال من تشنيعهم بكرامة الحق إلى تشنيعهم بالاعراض عما جيل عليه كل نفس من الرغبة فيما فيه خيرها والمراد بالذكر القرآن الذي هو فخرهم وشرفهم حسبما ينطق به قوله تعالى (وانه لذكر لك ولقومك) أى بل آتيناكم بفخرهم وشرفهم الذى كان يجب عليهم أن يقبلوا عليه أو لئلا يقبلوا ما فيه أكمل قبول ﴿فَهُمْ﴾ بما فعلوا من النكوص ﴿عَنْ ذِكْرِهِمْ﴾ أى فخرهم وشرفهم خاصة ﴿مُعْضُوفُونَ ٧١﴾ لاعتنا غير ذلك مما لا يوجب الاقبال عليه والاعتنا به . وفى وضع الظاهر موضع الضمير ، زيد تشنيع لهم وتقريع . والفاء لترتيب ما بعدهما من اعراضهم عن ذكركم على ما قبلها من الاتيان بذكركم ، ومن فسر (الحق) فى قوله تعالى ﴿بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ﴾ بالقرآن الكريم قال هنا : فى إسناد الاتيان بالذكر إلى نون العظمة بعد إسناده إلى ضميره عليه الصلاة والسلام تنويه بشأن النبي ﷺ وتنبه على كونه عليه الصلاة والسلام بمثابة عظمة منه عز وجل . وفى إيراد القرمان الكريم عند نسبته إليه ﷺ بعنوان الحقيقة وعند نسبته اليه تعالى بعنوان الذكر من النكتة السرية والحكمة العبرية ما لا يخفى فإن التصريح بحقيقته المستازمة لحقيقة من جاء به هو الذى يقتضيه مقام حكاية ما قاله المبطلون فى شأنه وأما التشريف فائما يليق به تعالى لاسيما رسول الله ﷺ أحد المشرفين . وقيل : المراد بذكركم ما تمنوه بقولهم « لو أن عندنا ذكرا من الأولين لكننا عباد الله المخلصين » فكأنه قيل : بل آتيناكم الكتاب الذى تمنوه . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالذكر الوعظ •

وأيد بقراءة عيسى (بذكركم) بألف التانيث ، ورجع القولان الأولان بأن التشنيع عليهما أشد فإن الاعراض عن وعظهم ليس بمثابة إعراضهم عن شرفهم وفخرهم وأوعى كتابهم الذى تمنوه فى الشناعة والقباحة • وقيل : إن الوعظ فيه بيان ما يصلح به حال من يوعظ فالتشنيع بالاعراض عنه لا يقصر عن التشنيع بالاعراض عن أحد ذينك الأمرين ولا يخفى ما فيه من المسكارة •

وقرأ ابن أبي إسحق . وعيسى بن عمر . ويونس عن أبي عمرو (بل آتيتهم) بقاء المتكلم ، وابن أبي إسحق . وعيسى أيضا . وأبو حيرة . والجحدري . وابن قطيب . وأبو رجاء (بل آتيتهم) بقاء الخطاب للرسول ﷺ وأبو عمرو فى رواية (آتيناكم) بالمد ولا حاجة على هذه القراءة إلى ارتكاب مجاز أو دعوى حذف مضاف كما فى قراءة الجمهور على تقدير جعل الباء للصاحبة . وقرأ قاتادة (بذكركم) بالنون مضارع ذكر ﴿أَمْ تَسْتَلِمْ﴾ متعلق بقوله تعالى (أم يقولون جنة) فهو انتقال إلى توبيخ آخر ، وغير للخطاب لمناسبته ما بعده ، وكان المراد أم يزعمون أنك تسألهم على أداء الرسالة ﴿خَرَجَا﴾ أى جعللا فلاجل ذلك لا يؤمنون بك ، وقوله تعالى ﴿فَخَرَجَ رَبُّكَ خَيْرٌ﴾ أى رزقه فى الدنيا وثوابه فى الآخرة لتليل لنفى السؤال المستفاد من الإنكار أى لا تسألهم ذلك فإن ما رزقك الله تعالى فى الدنيا والعقبى خير من ذلك لسعته ودوامه وعدم تحمل منه الرجال فيه ، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من لتليل الحكم وتشريفه ﷺ ما لا يخفى (والخرج) بزاء الدخلى يقال لسلك ماخرجه إلى غيرك والخراج غالب فى الضريبة على الأرض فيه إشعار

بالكثرة والزوم فيكون أبلغ ولذلك عبره عن عطاء الله تعالى ، وكذا على ما قيل من أن الخرج ما تبرعت به والخراج ما زملك والزوم بالنسبة اليه تعالى إنما هو لفضل وعده عز وجل ، وقيل الخرج أعم من الخراج وساوى بينهما بعضهم •

وقرأ ابن عامر (خرجنا فخرج) وحزرة . والكسائي (خراجا فخراج) للشاذ . وقرأ الحسن . وعيسى . (خراجا فخرج) وكان اختيار (خراجا) في جانبه عليه الصلاة والسلام للإشارة إلى قوة تمكنهم في الكفر واختيار (خرجا) في جانبه تعالى للبالغة في حط قدر خراجهم حيث كان المعنى فالشيء القليل منه عز وجل خير من كثيرهم فسا الظن بكثيره جل وعلا ﴿ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ٧٢ ﴾ تأكيد لخيرية خراجهم سبحانه وتعالى فإن من كان خير الرازقين يكون رزقه خيراً من رزق غيره •

واستدل الجبائي بذلك على أنه سبحانه لا يساويه أحد في الافضل على عباده وعلى أن العباد قد يرزق بعضهم بعضا ﴿ وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٧٣ ﴾ تشهد العقول السليمة باستقامته ليس فيه شائبة اعوجاج توجب الاتهام ، قال الزخشري : ولقد ألزمهم عز وجل الحجة وأزاح عنهم في هذه الآيات بأن الذي أرسل اليهم رجل معروف أمره وحاله مخبور سره وعلمه خائفي بأن يجتري مثله للرسالة من بين ظهرانيهم وأنه لم يعرض له حتى يدعى مثل هذه الدعوى العظيمة بباطل ولم يجعل ذلك سلباً إلى التلذذ من دنياهم واستعطاء أموالهم ولم يدعهم إلا إلى دين الاسلام الذي هو الصراط المستقيم مع ابراز المسكونين من أدوائهم وهو اخلاصهم بالتدبر والتأمل واستهتارهم بدين الآباء الضلال من غير برهان وتعلمهم بأنه مجنون بعد ظهور الحق وثبات التصديق من الله تعالى بالمعجزات والآيات النيرة وكرامتهم للحق وإعراضهم عما فيه حفظهم من الذكرا ه . وهو من الحسن بمكان •

﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ هم كفرة قريش المحدث عنهم فيأمر وصفوا بذلك تشنيعاً لهم بما هم عليه من الانهماك في الدنيا وزعمهم أن لا حياة بعدها وإشعار بعله الحكم فإن الايمان بالآخرة وخوف ما فيها من الدواهي من أقوى الدواعي إلى طلب الحق وسلوك سبيله ، وجوز أن يكون المراد بهم ما معهم وغيرهم من الكفرة المنكرين للحشر ويدخلون في ذلك دخولا أولياً ﴿ عَنْ الصِّرَاطِ ﴾ المستقيم الذي تدعو اليه ﴿ لَنَا كُبُونُ ٧٤ ﴾ أي لعادلون ، وقيل : المراد بالصراط جنسه أي أنهم عن جنس الصراط فضلاً عن الصراط المستقيم الذي تدعو اليه لنا كيون ، ورجح بأنه أدل على كمال ضلالهم وغاية غايتهم لما أنه ينفي عن كون ما ذهبوا اليه ما لا يطابق عليه اسم الصراط ولو كان معوجاً ، وفيه أن التعليل بمضمون الصلة لا يساعد إلا على إرادة الصراط المستقيم ، وأظن أنه قد نكسب عن الصراط من زعم أن المراد به هنا الصراط الممدود على متن جهنم وهو طريق الجنة أي أنهم يوم القيامة عن طريق الجنة لما تلون يمتة ويسرة إلى النار •

﴿ وَلَوْ رَحَّمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ ﴾ أي من سوء حال ، قيل : هو ما عراهم بسبب أخذهم ترفيتهم بالعذاب يوم بدر أعنى الجزع عليهم وذلك باحيائهم وإعادة تمهم إلى الدنيا بعد القتل أي ولورحمتهم وكشفنا ضرهم بارجاع مترفيتهم اليهم ﴿ لَلْجُودِ ﴾ تقادوا ﴿ فِي طُغْيَانِهِمْ ﴾ افراطهم في الكفر والاستكبار وعداوة الرسول

والمؤمنين ﴿بَعْمَهُونَ ٧٥﴾ عامهين مترددين في الضلال يقال عمه كمنع وفرح عمها وعموها وعموها ، وقيل : هو ما هم فيه من شدة الخوف من القتل والسبي ومزيد الاضطراب من ذلك لما رأوا ما حل بمتفرقيهم يوم بدر وكشفه بامر النبي ﷺ بالكف عن قتالهم وسبهم بعد أوتنحو ذلك وهو وجه ليس بالبعد وقيل : المراد بالضر عذاب الآخرة أى انهم في الرءاء والتمرد إلى أنهم لو رحموا وكشف عنهم عذاب النار وردوا إلى الدنيا لعادوا لشدة لجأهم فيأهم عليه وفيه من البعد ما فيه .

واستظهر أبو حيان أن المراد به القحط والجوع الذى أصابهم بدعاء رسول الله ﷺ وذكر أنه مروى عن ابن عباس . وابن جريج ، وقد دعا عليهم ﷺ بذلك في مكة يوم ألقى عليه المشركون وهو قائم يصلى عند البيت سلى جزور فقال : اللهم اشدد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين كسنى يوسف ودعا بذلك أيضا بالمدينة ، فقد روى أنه عليه الصلاة والسلام مكث شهراً إذا رفع رأسه من الركعة الثانية من صلاة الفجر بعد قوله سمع الله لمن حمده يقول : اللهم انج الوليد بن الوليد . وسلمة بن هشام . وعياش بن أبي ربيعة والمستضعفين من المؤمنين بمكة اللهم اشدد وطأتك الخ ، وربما فعل ذلك بعد رفعه من الركعة الأخيرة من صلاة العشاء ، وظلنا الروايتين ذكرهما برهان الدين الحلي في سيرته ، والكثير على أنه الجوع الذى أصابهم من منع ثمامة الميرة عنهم ، وذلك أن ثمامة بن أثال الحنفي جاءت به إلى المدينة سرية محمد بن مسلمة حين بعثها ﷺ إلى بني بكر ابن كلاب فأسلم بعد أن امتنع من الاسلام ثلاثة أيام ثم خرج معتمراً فلما قدم بطن مكة لبي وهو أول من دخلها ملياً ومن هنا قال الحنفي :

ومنا الذي لبي بمكة معلناً برغم أبي سفيان في الأشهر الحرم

فأخذته قريش فقالوا : لقد اجترأت علينا وقد صوبت بأثامة قال : أسلمت واتبعت خير دين دين محمد ﷺ والله لا يصل اليكم حبة من اليامة وأنت ريفا لأهل مكة حتى يأذن فيها رسول الله ﷺ ثم خرج ثمامة إلى اليامة فنعمهم أن يحملوا إلى مكة شيئاً حتى أضربهم الجوع وأكلت قريش العلهز فكتب قريش إلى رسول الله ﷺ ألست تزعم أنك بعثت رحمة للعالمين فقد قتلت الآباء بالسيف والابناء بالجوع إنك تأمر بصله الرحم وأنت قد قطعت أرحامنا فكتب رسول الله ﷺ إلى ثمامة رضى الله تعالى عنه خذ من قومي وبين ميرتهم ففعل ، وفي رواية أن أبا سفيان جاءه ﷺ فقال : ألست الخ ، ووجه الجمع ظاهر وكان هذا قبل الفتح بقليل . وعندى (لو) تبعد هذا القول كما لا يخفى ، نعم أخرج ابن جرير . وجماعة عن ابن عباس ما هو نص في أن قصة ثمامة سبب لنزول قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُم بِالْعَذَابِ ﴾ إلى آخره فيكون الجوع مراداً من العذاب المذكور فيه على ذلك ، ولا يرد على من قال به قوله تعالى : ﴿ فَأَسْتَكَانُوا ﴾ فما خضعوا بذلك ﴿ لِرَبِّهِمْ ﴾ لأن له أن يقول : المراد بالخضوع له عز وجل الاتقياء لأمره سبحانه والإيمان به جل وعلا وما كان منهم مع رسول الله ﷺ ليس منه في شيء ، والمشهور أن المراد بالعذاب ما نالهم يوم بدر من القتل والاسر ، ولا يرد على من فسر العذاب في قوله سبحانه (حتى إذا أخذنا متفرقيهم بالعذاب) به أيضا لزوم المناقاة بين ما هناك من قوله تعالى (إذا هم يجأرون) وما هنا من نفي الاستكانة لربهم ونفي التضرع

المستفاد من قوله سبحانه ﴿وَمَا يَتَضَرَّعُونَ ۖ ٧٦﴾ إذله أن يقول: الجوار مطلق الصراخ وهو غير الاستكانة لله عز وجل وغير التضرع اليه سبحانه وهو ظاهر، وكذا إذا أريد بالجوار الصراخ باستغاثة بناء على أن المراد بالاستكانة له تعالى ما علمت آتفا من الانقياد لأمره عز وجل وأن التضرع ما كان عس صميم الفؤاد والجوار ما لم يكن كذلك، وكان التعبير هناك بالجوار للإشارة إلى أن استغاثتهم كانت أشبه شيء بأصوات الحيوانات، وقيل: ما تقدم لبيان حال المقتولين وما هنا لبيان حال الباقين، وعبر في التضرع بالمضارع ليفيد الدوام إلا أن المراد دوام النفي لا نفي الدوام أى وليس من عادتهم التضرع اليه تعالى أصلا، ولو حمل ذلك على نفي الدوام كما هو الظاهر لا يرد ما يتوهم من المنافاة بين قوله تعالى (إذا هم يجأرون) وقوله سبحانه (وما يتضرعون) أيضا، واستكان استفعل من الكون، وأصل معناه انتقل من كون إلى كون فاستحجر ثم غلب العرف على استعماله في الانتقال من كون الكبير إلى كون الخضوع فلا إجمال فيه عرفا، وقال أبو العباس أحمد بن فارس: سئلت عن ذلك في بغداد لما دخلتها زمن الامام الناصر وجميع لى علمائها فقلت واستحسن منى: هو مشتق من قول العرب: كنت لك إذا خضعت وهى لغة هذيلية وقد نقلها أبو عبيدة في الغريين وعليه يكون من باب قر واستقر، ولا يجعل من استفعل المبني للبالغة مثل استعصم واستحسر إلا أن يراد في الآية حينئذ المبالغة في النفي لانفى المبالغة، وقيل هو من الكين للحممة المستبطنة في الفرج لذلة المستكين، وجوز الزمخشري أن يكون افتعل من السكون والالف اشباع كما في قوله:

وأنت من التوائل حين ترمى ومن ذم الرجال بمتزاح

وقوله: أعود بالله من العقرب الشائلات عقد الاذانب

واعترض بأن الاشباع المذكور مخصوص بضرورة الشعر وبأنه لم يبعد كونه في جميع تصاريف الكلمة واستكان جميع تصاريفه كذلك فهو يدل على أنه ليس بما فيه اشباع ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ عَلَيْهِمْ بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ من عذاب الآخرة كما يبنى عنه التهويل بفتح الباب والوصف بالشدة وإلى هذا ذهب الجبائي، و(حتى) مع كونها غاية للنفي السابق مبتدأ لما بعدها من مضمون الشرطية كأنه قيل: هم مستمرون على هذه الحال حتى إذا فتحت عليهم يوم القيامة بابا ذا عذاب شديد ﴿إِذَا هُمْ فِيهِ﴾ أى في ذلك الباب أوفى ذلك العذاب أو بسبب الفتح أقوال (مُبلَّسُونَ ۖ ٧٧) متحIRON آيسون من كل خير أو ذوو حزن من شدة البأس وهذا كقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة يبلس المجرمون. لا يفتقر عنهم وهم فيه مبلسون) وقيل: هذا الباب استيلاء النبي ﷺ والمؤمنين عليهم يوم الفتح وقد آيسوا في ذلك اليوم من كل ما كانوا يتوهمونه من الخير. وأخرج ابن جرير أنه المجرع الذى أكلوا فيه العلهز. وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه القتل يوم بدر. وروى الامامية - وهم بيت الكذب - عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه أن ذلك عذاب يعذبون به في الرجعة، ولعمري لقد افتروا على الله تعالى الكذب وضلوا ضلالا بعيدا، والزج في الآية عندي ما تقدم، والظاهر أن هذه الآيات مدنية وبعض من قال بمكيتهما ادعى أن فيها أخبارا عن المستقبل بالماضى للدلالة على تحقق الوقوع

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾ لتحسوا بها الآيات التنزيلية والتكوينية ﴿وَالْأَفْئِدَةَ﴾ لتفكروا

بها في الآيات وتستدلوا بها إلى غير ذلك من المنافع ، وقدم السمع لكثرة منافعه ، وأفرد لأنه مصدر في الأصل ولم يجمعه الفصحاح في الأكثر ، وقيل : أفرد لأنه يدرك به نوع واحد من المدركات وهو الاصوات بخلاف البصر فانه يدرك به الاضواء والالوان والاكران والاشكال وبخلاف القواد فانه يدرك به أنواع شتى من التصورات والتصديقات . وفي الآية اشارة إلى الدليل الحسى والعقلى ، وتقديم ما يشير إلى الاول قد تقدم فذكر

فما في المهد من قدم ﴿ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ٧٨ ﴾ أى شكرًا قليلًا تشكرون تلك النعم الجليلة لأن العمددة في الشكر صرف تلك القوى التى هي في أنفسها نعم باهرة إلى ما خلقت هي له فنصب (قليلًا) على أنه صفة مصدر محذوف ، والقلة على ظاهرها بناء على أن الخطاب للناس بتغليب المؤمنين ، وجوز أن تكون بمعنى النفي بناء على أن الخطاب للمشركين على سبيل الالتفات ، وقيل : هو للمؤمنين خاصة وليس بشئ ، والاولى عندى كونه للمشركين خاصة مع جواز كون القلة على ظاهرها كما لا يخفى على التدبير (وما) علا سائر الاقوال مزيدة للتأكيد •

﴿ وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ أى خلقكم وبكم فيها ﴿ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ٧٩ ﴾ أى تجمعون يوم القيامة بعد تفرقكم لإلإى غيره تعالى فالكم لاتؤمنون به سبحانه وتشكرونه عز وجل ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾ من غير أن يشارك في ذلك شئ من الاشياء ﴿ وَلَهُ ﴾ تعالى شأنه خاصة ﴿ اخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ ﴾ أى هو سبحانه وتعالى المؤثر في اختلافهما أى تعاقبهما من قولهم : فلان يختلف إلى فلان أى يتردد عليه بالجيء . والذهاب أو تخالفهما زيادة وتقصا ، وقيل : المعنى لامره تعالى وقضائه سبحانه اختلافهما فى الكلام مضاف مقدر ، واللام عليه يجوز أن تكون للتعليل ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٨٠ ﴾ أى الاتفكرون فلا تعقلون أو اتفكرون فلا تعقلون بالنظر والتأمل أن الكل صار منا وأن قدرتنا نعم جميع الممكنات التى من جماتها البعث . وقرأ أبو عمرو في رواية (يعقلون) على أن الالتفات إلى الغيبة لحكاية سوء حال المخاطبين ، وقيل : على أن الخطاب الاول لتغليب المؤمنين وليس بذلك •

﴿ بَلْ قَالُوا ﴾ عطف على مضمير يقتضيه المقام أى فلم يعقلوا بل قالوا ﴿ مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ٨١ ﴾ أى آباؤهم ومن دان بدينهم من الكفرة المنكرين للبعث ﴿ قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَمَا لَبِعُونُ ٨٢ ﴾ تفسير لما قبله من المبهم وتفصيل لما فيه من الاجمال وقد مر الكلام فيه ﴿ لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَمَا بَأْسُنَا هَذَا ﴾ البعث ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾ متعلق بالفعل من حيث إنساده إلى المعطوف عليه والمعطوف على ما هو الظاهر ، وصح ذلك بالنسبة إليهم لأن الأنبياء المخبرين بالبعث كانوا يخبرون به بالنسبة إلى جميع من يموت ، ويجوز أن يكون متعلقا به من حيث إنساده إلى آباؤهم لا إليهم أى ووعدا آباؤنا من قبل أو بمحذوف وقع حالا من آباؤنا أى كائنين من قبل ﴿ إِنْ هَذَا ﴾ أى ما هذا ﴿ إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٨٣ ﴾ أى أكاذيبهم التى سطورها جمع أسطورة كاحدثة وأجوبة وإلى هذا ذهب المبرد . وجماعة ، وقيل : جمع أساطير جمع سطر كفس وأفراس ، والاولى قال الزخشرى أوفق لأن جمع المفرد أولى وأقرب ولأن بنية أقواله تحيى لما فيه التلوى فيكون حيثئذ كأنه قيل مكتوبات لا طائل تحتها ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَهَنَ فِيهَا ﴾ من المحلوقات تقليدا للعقلاء على غيرهم

﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٤﴾ جوابه مخدوف ثقة بدلالة الاستفهام عليه أى إن كنتم من أهل العلم ومن العقلاء أو عالين بذلك فاخبروني به . وفى الآية من المبالغة فى الاستهانة بهم وتقرير فرط جهالتهم ما لا يخفى . ويقوى هذا أنه أخبر عن الجواب قبل أن يجيبوا فقال سبحانه : ﴿سَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾ فان بداه العقل تضطرم إلى الاعتراف بأنه سبحانه خالقها فاللام لذلك باعتبار الخلق ﴿قُلْ﴾ أى عند اعترافهم بذلك تبيكت ألتهم ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ٨٥﴾ أى أتعلمون أو تقولون ذلك فلا تنذرون أى من فطر الأرض ومن فيها ابتداء قادر على إعادتها ثانياً فان البدء ليس بأهون من الإعادة قبل الأمر بالعكس فى قياس المعقول . وقرئ (تذكرون) على الأصل ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ٨٦﴾ أعيد لفظ الرب تنويها بشأن العرش ورفعاً لمحلّه من أن يكون تبعاً للسّموات وجوداً وذكرأ . وقرأ ابن محيصن (العظيم) بالرفع نعمتا للرب .

﴿سَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾ قرأ أبو عمرو . ويعقوب بغير لام فيه وفيما بعده ولم يقرأ على ما قبل فى السابق بترك اللام والقراءة بغير لام على الظاهر وباللام على المعنى وكلا الأمرين جائزان فلو قيل : من صاحب هذه الدار ؟ فقيل : زيد كان جواباً عن لفظ السؤال ، ولو قيل : لزيد لكان جواباً على المعنى لأن معنى من صاحب هذه الدار ؟ لمن هذه الدار وكلا الأمرين وارد فى كلامهم ، أنشد صاحب المطلع :

إذا قيل من رب المزالف والقرى ورب الحياض الجرد قلت لخاله
وأنشد الزجاج وقال السائلون لمن حفرتهم فقال المخبرون لهم وزير

﴿قُلْ﴾ إلخأما لهم وتوبيخاً ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ ٨٧﴾ أى أتعلمون ذلك ولا تتقون أنفسكم عقابه على ترك العمل بموجب العلم حيث تكفرون به تعالى وتشكرون ما أخبر به من البعث وتثبتون له سبحانه شريكاً • ﴿قُلْ مَنْ يَدُهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ مما ذكر وعلم يذكر ، وصيغة الملكوت للبالغة فى الملك فالمراد به الملك الشامل الظاهر ، وقيل : المالكية والمدبرية ، وقيل : الخزان (وهو يحير) أى يمنع من يشاء من يشاء (وَلَا يَحْجُرُ عَلَيْهِ) ولا يمنع أحد منه جل وعلا أحداً ، وتعدية الفعل على التضمنية معنى الضرة أو الاستعلاء ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٨﴾ تكرير لاستهانتهم وتجهيلهم على ما مر ﴿سَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾ ملكوت كل شئ والوصف بأنه الذى يحير ولا يحار عليه ﴿قُلْ﴾ تهجيناً لهم وتقريفاً ﴿فَأَن تَسْجُرُونَ ٨٩﴾ كيف أو من أين تتخدعون وتصرفون عن الرشd مع علمكم به إلى ما أنتم عليه من البغى فان من لا يكون مسحوراً مختل العقل لا يكون كذلك ، وهذه الآيات الثلاث اعنى (قل لمن) إلى هنا على ما قرر فى الكشف تقرير للسابق وتمهيد للآحق وقد روعى فى السؤال فيها قضية الترقى فستل عن له الأرض ومن فيها ، وقيل : (من) تقليداً للعقلاء ولأنه يلزم أن يكون له غيرهم من طريق الأولى ثم ستل عن له السموات والعرش العظيم والأرض بالنسبة إليه كلاً شئ ثم ستل عن يده ملكوت كل شئ فأتى بأعم العام وكلة الإحاطة وأوثر الملكوت وهو الملك الواسع ، وقيل : (يده) تصورياً وتخيلياً وكذلك روعى هذه النكتة فى الفواصل فغيروا أولاً بعدم التذكر فان أيدر النظر يكفى فى انحلال عقدهم ثم بعدم الاتقاء وفيه وعيد ثم بالمعجب من خدع عقولهم فتخيّل الباطل

حقا والحق باطلا وأنى لها التذكر والخوف ٥

(بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ) إضراب عن قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) والمراد بالحق الوعد بالبعث وقيل: ما يعمه والتوحيد ويدل على ذلك السياق. وقرئ: (بل أتيتهم) بناء المتكلم. وقرأ ابن أبي اسحق بناء الخطاب (وَأَنَّهُمْ لَكَذِبُونَ ٩٠) في قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) أو في ذلك وقولهم بما يتنافى التوحيد (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ) لتزويه عز وجل عن الاحتياج وتقديسه تعالى عن مائة أحد *

(وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ) يشاركه سبحانه في الألوهية (إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ) أى لا سبب بالذى خلقه واستقل به تصرفا وامتاز ملكه عن ملك الآخر (وَلَعَلَّآ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) ولوقع التعارب والتغالب بينهم كما هو الجارى فيما بين الملوك والتالى باطل لما يازم من ذلك نفى ألوهية الجميع أو ألوهية ماعدا واحدا منهم وهو خلاف المفروض أو لما أنه يازم أن لا يكون بيده تعالى وحده ملكوت كل شيء وهو باطل في نفسه لما برهن عليه في الكلام وعند الخصم لأنه يقول باختصاص ملكوت كل شيء به تعالى كما يدل عليه السؤال والجواب السابقان اتفاقا كذا قيل، ولا يخفى أن اللزوم في الشرطية المفهومة من الآية عادى لاعتقلى ولذا قيل: إن الآية إشارة إلى دليل اقناعى للتوحيد لا قطعى *

وفي الكشف قد لاح لنا من لطف الله تعالى وتأنيده أن الآية برهان نير على توحيده سبحانه، وتقريره أن مرجح الممكنات الواجب الوجود تعالى شأنه جل عن كل كثرة أما كثرة المقومات والأجزاء الكمية فينبية الانتفاء لا بذاتها بالامكان، وأما التعدد مع الاتحاد في الماهية فكذلك للافتقار إلى المميز ولا يكون مقتضى الماهية لاتحادهما فيه فيازم الامكان، ثم الميزان في الطرفين صفتا كمال لأن الاتصاف بما لا كمال فيه نقص فهما ناقضان ممكنان مفتقران في الوجود إلى مكمل خارج هو الواجب بالحقيقة، وكذلك الافتقار في كمال ما للوجود يوجب الامكان لا يجابه أن يكون فيه أمر بالفعل وأمر بالقوة وانقضائه التركيب والامكان. ومن هنا قال العلماء: إن واجب الوجود بذاته واجب بجميع صفاته ليس له أمر منتظر ومع الاختلاف في الماهية يازم أن لا يكون المرجح مرجحا أى لا يكون الإله إلها لأن كل واحد واحد من الممكنات اذا استقلا بترجيحه لزم توارد العلتين التامتين على معلول شخصى وهو ظاهر الاستحالة فكونه مرجحا إلها يوجب الافتقار اليه وكون غيره مستقلا بالترجيح يوجب الاستغناء عنه فيكون مرجحا غير مرجح في حالة واحدة، وإن تعاونا فكتمثل إذ ليس ولا واحد منهما بمرجح وفرضا مرجحين مع ما فيه من العجز عن الاتحاد والافتقار إلى الآخر، وإن اختص كل منهما ببعض مع أن الافتقار إليهما على السواء لزم اختصاص ذلك المرجح بخصوص يخصه بذلك البعض بالضرورة وليس الذات لأن الافتقار إليهما على السواء فلا أولوية للترجيح من حيث الذات ولا معلول الذات لأنه يكون ممكنا والكلام فيه غائد فيازم المحال من الوجوهين الأولين أعنى الافتقار إلى مميز غير الذات ومقتضاها ولزوم النقص لكل واحد لأن هذا المميز صفة كمال ثم يخص كل بذلك التمييز هو الواجب الخارج لا هما، وإلى المحال الأول الإشارة بقوله تعالى (إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ) وهو لازم على تقدير التخالف في الماهية واختصاص كل ببعض، وخص هذا القسم لأن ما سواه أظهر استحالة، وإلى

الثاني الإشارة بقوله سبحانه (ولملا بعضهم على بعض) أى إما مطلقاً وإما من وجه فيكون العالى هو الاله أو لا يكون ثم إله أصلاً وهذا لازم على تقديرى التخالف والاتحاد والاختصاص وغيره فهو تكميل للبرهان من وجه وبرهان ثان من آخر ، فقد تبين ولا كفرق الفجر أنه تعالى هو الواحد الأحد جعل وجوده زائداً على الماهية أولاً فاعلاً بالاختيار أولاً ، وليس برهان الوحدة مبني على أنه تعالى فاعل بالاختيار كما ظنه الامام الرازى قدس سره انتهى ، وهو كلام يلوح عليه غايل التحقيق ، وربما يورد عليه بعض مناقشات تندفع بالتأمل الصادق . وما أشرنا اليه من ان فهم قضية شرطية من الآيات ظاهر جداً على مذهب اليه الفراء فقد قال: إن إذا حيث جاءت بعدها اللام قبلها لو مقدرة إن لم تكن ظاهرة نحو (إذا لذهب كل إله بما خلق) فسكانه قيل : لو كان معه الهة كما تزعمون لذهب كل الخ .

وقال أبوحيان : اذا حرف جواب وجزاء ويقدر قسم يكون (لذهب) جواباً له ، والتقدير والله إذا أى ان كان معه من إله لذهب وهو فى معنى ليذهب كقوله تعالى (ولئن أرسلنا ريحاً فزأوه مصفراً لظلوا) أى ليظنن لأن إذا تقتضى الاستقبال وهو كما ترى ، وقد يقال : إن إذا هذه ليست الكلمة المعبودة وإنما هى إذا الشرطية حذف جملتها التى تضاف اليها وعوض عنها التنوين كما فى يؤمنذ والأصل إذا كان معه من اله لذهب الخ ، والتعبير بأذا من قبيل مجازاة الخصم ، وقيل : (كل إله) لما أن النفى عام يفيد استغراق الجنس (وما) فى (بما خلق) موصولة حذف عائدها كما أشرنا اليه .

وجوز أن تكون مصدرية ويحتاج إلى نوع تسكف لا يخفى . ولم يستدل على انتفاء اتحاد الولد إما لغاية ظهورفساده أو للاكفاه بالدليل الذى أقيم على انتفاء أن يكون معه سبحانه اله بناء على ما قيل ان ابن الاله يلزم أن يكون الها اذ الولد يكون من جنس الوالد وجوهره وفيه بحث ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ٩١﴾ مبالغة فى تنزيهه تعالى عن الولد والشريك ، وما موصولة وجوز أن تكون مصدرية . وقرئ (تصفون) بناء الخطاب ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ أى كل غيب وشهادة ، وجز (عالم) على أنه بدل من الاسم الجليل أو صفقه لأنه أريد به الثبوت والاستمرار فيتعرف بالإضافة .

وقرأ جماعة من السبعة . وغيرهم برفعه على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هو عالم ، والجر أجود عند الأخفش والرفع أبرع عند ابن عطية ، وأياما كان فهو على ما قيل إشارة إلى دليل آخر على انتفاء الشريك بناء على توافق المسلمين والمشركون فى تفرده تعالى بذلك . وفى الكشف أن قوله سبحانه (عالم) الخ إشارة الى برهان آخر راجع الى اثبات العلو وألزوم الجبل الذى هو نقص وضد العلو لأن المتعددين لاسبيل لهما الى أن يعلم كل واحد حقيقة الآخر كعلم ذلك الآخر بنفسه بالضرورة وهو نوع جهل وقصور ، ثم عليه به يكون انفعالياً تابعاً لوجود المعلوم فيكون فى احدى صفات الكمال - أعنى العلم - مقتفراً وهو يؤذن بالنقصان والامكان ﴿فَعَالَى اللَّهِ﴾ ﴿عَمَّا يُشْرِكُونَ ٩٢﴾ تفريع على كونه تعالى عالماً بذلك فهو كالنتيجة لما أشار اليه من الدليل .

وقال ابن عطية : الفاء عاطفة كأنه قبل علم الغيب والشهادة فتعالى كما تقول زيد شجاع فعظمت منزلته على معنى شجع فعظمت ، ويحتمل أن يكون المعنى فاقول تعالى الخ على أنه اخبار مستأنف ﴿قُلْ رَبِّ أُمَّا تُزَيِّنُ﴾

أى ان كان لابد من أن ترينى لأن ما والنون زيدتا للتأكيد ﴿مَأْيُوعِدُونَ ٩٣﴾ أى الذى يوعدونه من العذاب النبوى المستأصل وأما العذاب الأخرى فلا يناسب المقام ﴿رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٩٤﴾ أى قربنا لهم فيهم فيه من العذاب ، ووضع الظاهر موضع الضمير للإشارة إلى استحقاقهم للعذاب ، وجاء الدعاء قبل الشرط وقبل الجزاء مبالغة في الابتهاج والتضرع ، واختير لفظ الرب لما فيه من الإيذان بأنه سبحانه المالك الناظر في مصالح العبد ، وفي أمره ﷺ أن يدعو بذلك مع أنه عليه الصلاة والسلام في حرز عظيم من أن يجعل قربناهم إيذان بكامل فظاعة العذاب الموعود وكونه بحيث يجب أن يستعذبه من لا يكاد يمكن أن يحقق به . وهو متضمن رد انكارهم العذاب واستمجالهم به على طريقة الاستهزاء .

وقيل أمر ﷺ بذلك هضمًا لنفسه وإظهارا لآمال العبودية ، وقيل لأن شؤم الكفرة قد يقيق بمن سوام كقوله تعالى (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين الذين ظلموا منكم خاصة) وروى عن الحسن أنه جل شأنه أخبر نبيه ﷺ بأن له في أمته (١) نعمة ولم يطلعه على وقتها أهو في حياته أم بعدها فأمره بهذا الدعاء .
وقرأ الضحاك . وأبو عمران الجوني (ترئى) وإلهمز بدل الياء وهو في البحر إبدال ضعيف .

﴿وَأَنَا عَلَىٰ أَنْ تُرَكَّ مَا نَعُدُّهُمْ﴾ من العذاب ﴿لَقَادَرُونَ ٩٥﴾ ولكننا لا نفعل بل تؤخره عنهم لعلنا بأن بعضهم أو بعض اعقابهم سيؤمنون أو لأننا لا نعذبهم وأنت فيهم ، وقيل قد أراه سبحانه ذلك وهو ما أصابهم يوم بدر أو فتح مكة ، قال شيخ الاسلام : ولا يخفى بعده فإن المتبادر أن يكون ما يستحقونه من العذاب الموعود عذابا هائلا مستأصلا لا يظهر على يديه ﷺ للحكمة الداعية اليه .

﴿إِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ أى ادفع بالحسنة التى هى أحسن الحسنات التى يدفع بها ﴿السَّيِّئَةِ﴾ بأن تحسن إلى المسىء فى مقابلتها ما استطعت ، ودون هذا فى الحسن أن يحسن اليه فى الجملة ، ودونه أن يصفح عن إساءته فقط ، وفى ذلك من الحث له صلى الله تعالى عليه وسلم إلى ما يليق بشأنه الكريم من حسن الاخلاق ما لا يخفى ، وهو أبلغ من ادفع بالحسنة السيئة لما كان (أحسن) والمفاضلة فيه على حدة يقتضاها على ما ذكرناه وهو وجه حسن فى الآفة ، وجوز أن تعتبر المفاضلة بين الحسنة والسيئة على معنى أن الحسنة فى باب الحسنات أزيد من السيئة فى باب السيئات ويطردها فى كل مفاضلة بين ضدتين كقولهم : العسل أحلى من الخل فانهم يعنون أنه فى الاصناف الحلوة أميز من الخل فى الاصناف الحامضة ، ومن هذا القبيل ما يحكى عن أشعب الماجن أنه قال : نشأت أنا والاعمش فى حجر فلان فما زال يعلو وأسفل حتى استويانا فانه عنى استواءهما فى بلوغ كل منهما الغاية حيث بلغ هو الغاية فى التدلى والاعمش الغاية فى التعلو ، وعلى الوجهين لا يتعين هذا الاحسن وكذا السيئة .

وأخرج ابن أبى حاتم . وأبو نعيم فى الحلية عن أنس أنه قال فى الآية : يقول الرجل لآخيه ما ليس فيه فيقول : إن كنت فاذبا فأنا أسأل الله تعالى أن يغفر لك وإن كنت صادقا فأنا أسأل الله تعالى أن يغفرلى .
وقيل : التى هى أحسن شهادة أن لا إله إلا الله والسيئة الشرك ، وقال عطاء . والضحاك : التى هى أحسن

السلام والسيئة الفحش ، وقيل : الاول الموعظة والثاني المنكر ، واختار بعضهم العموم وأن ما ذكر من قبيل التمثيل ، والآية قيل : منسوخة بآية السيف ، وقيل : هي محكمة لأن الدفع المذكور مطلوب مالم يؤد إلى ظلم الدين والازراء بالمرومة ﴿ تَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ٩٦ ﴾ أى بوصفهم إياك أو بالذى يصفونك به بما أنت بخلافه ، وفيه وعيد لهم بالجزاء والعقوبة وتسليمه لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإرشاد له عليه الصلاة والسلام إلى تفويض أمره إليه عز وجل ، والظاهر من هذا أن الآية آية موادة فافهم •

﴿ وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ ٩٧ ﴾ أى وسأوسهم المغرية على خلاف ما أمرت به وهي جمع همزة وهماز النخس والدفع بيد أو غيرها ، ومنه مهماز الرائض الحديدة تربط على مؤخر رجله ينخس به الدابة لتسرع أو تثب ، وإطلاق ذلك على الوسوسة والحث على المعاصي لما بينهما من الشبه الظاهر ، والجمع للبرات أو لتنوع الوسوس أو لتعدد الشياطين ﴿ وَأَعُوذُ بِكَ رَبَّ أَنْ يَحْضُرُونِ ٩٨ ﴾ أى من حضورهم حولي في حال الاحوال ، وتخصيص حال الصلاة وقراءة القرآن كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها وحال حلول الاجل كما روى عن عكرمة لأنها أخرى الاحوال بالاستعاذة منها لاسيما الحال الأخيرة ولذا قيل : اللهم إني أعوذ بك من النزع عند النزع ، وإلى العموم ذهب ابن زيد ، وفي الأمر بالتعوذ من الحضور بعد الأمر بالتعوذ من همزاتهم مبالغة في التحذير من ملابتهم ، وإعادة الفعل مع تكرير البدء لظاهر كمال الاعتناء بالمأمورة وعرض نهاية الابتال في الاستدعاء ويسن التعوذ من همزات الشياطين وحضورهم عند إرادة النوم ، فقد أخرج أحمد . وأبو داود . والنسائي . والترمذي وحسنه عن عروبن شعيب عن أبيه عن جده قال : • كان رسول الله ﷺ يعلمنا كلمات نقولهن عند النوم من الفزع بسم الله أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون • ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ ﴾ (حتى) ابتدائية وغاية لمقدر يدل عليه ما قبلها والتقدير فلا أكون كالكفار الذين همزهم الشياطين وتحضرهم حتى إذا جاء الخ ، ونظير ذلك قوله : • فيا عجباً حتى تليب تسبيح • فإن التقدير يسبى كل الناس حتى تليب إلا أنه حذف الجملة هنا لدلالة ما بعد حتى ، وقيل إن هذا الكلام مردود على (يصفون) الثاني على معنى إن حتى متعلقة بمحذوف يدل عليه كأنه قيل : لا يزالون على سوء المقالة والظن في حضرة الرسالة حتى إذا الخ ، وقوله تعالى (وقل رب) الخ اعتراض مؤكد للاغضاء المدلول عليه بقوله سبحانه (ادفع بالتى هي أحسن) الخ بالاستعاذة به تعالى من الشياطين أن يزلوه عليه الصلاة والسلام عما أمر به ، وقيل على (يصفون) الاول أو على (يشركون) وليس بشيء •

وجوز الزمخشري أن يكون مروراً على قوله تعالى (ولهم لكاذبون) ويكون من قوله سبحانه (ما اتخذ الله من ولد) إلى هذا المقام كالاتراض تحقيقاً لكذبهم ولاستحقاقهم جزاءه وليس بالوجه ، ويفهم من كلام ابن عطية أنه يجوز أن تكون (حتى) هنا ابتدائية لاغاية لما قبلها . وتعقبه أبو حيان بأنها إذا كانت ابتدائية لاتفارقها الغاية ، والظاهر الذى لا ينفى المدلول عنه أنت ضمير (أحدهم) راجع إلى الكفار ، والمراد من مجيء الموت ظهور أماراته أى إذا ظهر لاحدهم أى أحد كان منهم أمارات الموت وبدت له أحوال

الآخرة (قَالَ) تحسراً على ما فرط في جنب الله تعالى (رَبِّ اَرْجِعُونِ ٩٩) أى ردتى إلى الدنيا ، والوإلى
لتعظيم المخاطب وهو الله تعالى كما في قوله :

ألا فارحمونى ياإله محمد فان لم أكن أهلاً فانت له أهل
وقول الآخر : وإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم فقاحولاً لبرد (١)

والحق أن التعظيم يكون في ضمير المتكلم والمخاطب بل والغائب والاسم الظاهر وإنكار ذلك غير رضى
والإيهام الذى يدعيه ابن مالك هنا لا يلتفت إليه ، وقيل: الوار لكون الخطاب للملائكة عليهم السلام
والسلام على تقدير مضاف أى ياملائكة ربي ارجعونى ، وجوز أن يكون (رب) استغناء به تعالى
و(ارجعوني) خطاب للملائكة عليهم السلام ، وربما يستأنس لذلك بما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر عن
ابن جريح قال : زعموا أن النبي ﷺ قال لعائشة رضى الله تعالى عنها . إن المؤمن إذا عاب الملائكة قالوا :
نرجمك إلى دار الدنيا ؟ قال : إلى دار المهوم والأحزان بل قدوموا إلى الله تعالى وأما الكافر فيقولون له
نرجمك ؟ فيقول : رب ارجعوني ، وقال المازنى : جمع الضمير ليدل على التكرار فكأنه قال : رب ارجعنى
ارجعنى ارجعنى ، ومثل ذلك ثنية الضمير في قفانك ونحوه *

واستشكل ذلك الحفاجى بأنه إذا كان أصل ارجعوا مثلاً ارجع ارجع لم يكن ضمير الجمع بل
تركيبه الذى فيه حقيقة فإذا كان مجازاً فمن أى أنواعه وكيف دلالة على المراد وماعلاقته وإلا فهو مما
لاوجه له . ومن غريبه أن ضميره كان مفرداً واجب الاستتار فصار غير مفرد واجب الاظهار ثم قال : لم
تزل هذه الشبهة قديماً في خاطرى والذي خطر لى أن لنا استعارة أخرى غير ما ذكر في المعاني ولكونها
لاعلاقة لها بالمعنى لم تذكر وهى استعارة لفظ مكان لفظ آخر لنكتة بقطع النظر عن معناه وهو كثير في
الضمان كاستعمال الضمير المجرور الظاهر مكان المرفوع المستتر في كنى به حتى لزم انتقاله عن صفة إلى صفة
أخرى ومن لفظ إلى آخر وما نحن فيه من هذا القبيل فانه غير الضمان المستتر إلى ضمير جمع ظاهر فلزم
الاكتفاء بأحد الفاظ الفعل وجعل دلالة ضمير الجمع على تكرار الفعل قائماً مقامه في التأكيده من غير تجوز فيه .
ولابن جنى في الخصائص كلام يدل على ما ذكرناه فتأمل انتهى كلامه *

ولعمري لقد أبعد جداً ، ولعل الأقرب أن يقال : أراد المازنى أنه جمع الضمير للتعظيم بتنزيل المخاطب
الواحد منزلة الجماعة المخاطبين ويتبع ذلك كون الفعل الصادر منه بمنزلة الفعل الصادر من الجماعة ويتبعهما
كون (ارجعوني) مثلاً بمنزلة ارجعنى ارجعنى ارجعنى لكن اجراء نحو هذا في نحو - قفانك - لا يتسنى
إلا إذا قيل بأنه قد يقصد بضمير الثنية التعظيم كما قد يقصد ذلك بضمير الجمع ، ولم يخطر لى أنى رأيت
فليتبع وليتدبر (لَمَلِ اَعْمَلْ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ) أى في الإيمان الذى تركته ، ولعل للترجى وهو اما راجع
للمعمل والإيمان لعلمه بعدم الرجوع أو للمعمل فقط لتحقيق إيمانه ان رجع فهو كما في قولك : لعل أربح في هذا
المال أو كقولك : لعل أبني على أسس أى السمس ثم أبني ، وقيل : فيما تركت من المال أو من الدنيا جعل مقارفة ذلك
تركاه ، ويجوز أن تكون لعل للتعليل *

وفي البرهان حكى البغوي عن الواقدى أن جميع ما في القرآن من لعل فانها للتعليل الا قوله تعالى :
(لعلكم تتقون) فانها للتشبيه .

وأخرج ابن أبي حاتم من طريق السدى عن أبي مالك نحوه ، ثم ان طلب الرجعة ليس من خواص
الكفار . فمن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن مانع الزكاة وتارك الحج المستطيع يسألان الرجعة
عند الموت . وأخرج الديلمي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ إذا حضر الانسان الوفاة يجمع
له كل شئ . يمنعه عن الحق فيجعل بين عينيه فعند ذلك يقول (رب ارجعوني لعلى أعمل صالحا فيما تركت) ،
وهذا الخبر يؤيد أن المراد مما تركت المال ونحوه (كلا) ردع عن طلب الرجعة واستبعاد لها
(إنها) أى قوله (رب ارجعوني) الخ (كلمة هو قائلها) لا محالة لا يخلطها ولا يسكت عنها لاستيلاء
الحسرة وتسلط الندم عليه فتقديم المسند اليه للتقوى أو هو قائلها وحده فالتقديم للاختصاص ، ومعنى ذلك أنه
لا يجاب اليها ولا تسمع منه بتزويل الاجابة والاعتداد بمنزلة قولها حتى كان المعتد بها شريك لقائلها . ومثل هذا
متداول فيقول من كلمه صاحبه بما لا جدوى تحته : اشتغل أنت وحدك بهذه الكلمة فتكلم واستمع يعنى أنها بما
لا تسمع منك ولا تستحق الجواب . والكلمة هنا بمعنى الكلام كما في قولهم : كلمة الشهادة وهى في هذا المعنى مجاز
عند النجاة . وأما عند اللغويين فقيل حقيقة ، وقيل مجاز مشهور .

والظاهر أن (كلا) وما بعدها من كلامه تعالى ، وأبعد جدا من زعم أن (كلا) من قول من عاين
الموت وأنه يقول ذلك لنفسه على سبيل التحسر والندم (ومن ورائهم) أى أمامهم وقد مر تحقيقه ،
والضمير لاحدهم والجمع باعتبار المعنى لانه في حكم ظم كما أن الأفراد في الضمائر الأول باعتبار اللفظ (برزخ)
حاجز بينهم وبين الرجعة (إلى يوم يُبعثون ١٠٠) من قبورهم وهو يوم القيامة ، وهذا تعليق لرجعتهم
إلى الدنيا بالمحال كتعليق دخولهم الجنة بقوله سبحانه (حتى يبلغ الجبل فى سم الحياط) وعن ابن زيد أن المراد
من ورائهم حاجز بين الموت والبعث فى القيامة من القبور باق إلى يوم يُبعثون ، وقيل : حاجز بينهم وبين
الجزاء التام باق إلى يوم القيامة فاذا جاء ذلك اليوم جوزوا على أتم وجه (فأذا نفخ فى الصور) لقيام الساعة
وهى النفخة الثانية التى يقم عندها البعث والنشور ، وقيل : المعنى فاذا نفخ فى الاجساد أرواحها على أن الصور
جمع صورة على نحو بسر وبسرة لا القرن ، وأيد بقراءة ابن عباس . والحسن . وابن عباس (فى الصور)
بضم الصاد وفتح الواو ، وقراءة ابن رزين (فى الصور) بكسر الصاد وفتح الواو فان المذكور فى هاتين
القراءتين جمع صورة لا بمعنى القرن قطعا والأصل توافق معانى القراءات ، ولا تنافى بين النفخ فى الصور
بمعنى القرن الذى جاء فى الخبر ودلت عليه آيات أخر وبين النفخ فى الصور جمع صورة فقد جاء أن هذا النفخ
عند ذلك (فلا أنساب بينهم يومئذ) أى يوم إذ نفخ فى الصور كما هى بينهم اليوم ، والمراد أنها لا تنفهم
شيئا فهى منزلة منزلة عدم لعظم الهول واشتغال كل بنفسه بحيث يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبه وبنيه .
وقد أخرج ابن المبارك فى الزهد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وأبو نعيم فى الحلية .
وابن عساكر عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الأولين والآخرين

وفي لفظ «يؤخذ بيد العبد أو الأمة يوم القيامة على رؤوس الأولين والآخرين ثم ينادى مناد إلا إن هذا فلان بن فلان فمن كان له حق قبله فليأت إلى حقه - وفي لفظ - من كان له مظلة فليجيء ليأخذ حقه فيفرح والله المزمع أن يكون له الحق على والده أو ولده أو زوجته وإن كان صغيراً ومصدق ذلك في كتاب الله تعالى (فاذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم) » وهذا الأثر يدل على أن هذا الحكم غير خاص بالكفرة بل يعمهم وغيرهم، وقيل : هو خاص بهم كما يقتضيه سياق الآية، وقيل لا ينفع نسب يومئذ إلا نسبة صلى الله عليه وسلم ه

فقد أخرج البزار والطبراني والبيهقي وأبو نعيم والحاكم والضياء في المختارة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي » وقد أخرج جماعة نحوه عن مسور بن مخرمة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً، وأخرج ابن عساكر نحوه مرفوعاً أيضاً عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وهو خبر مقبول لا يكاد يرد إلا من في قلبه شائبة نصب، نعم ينبغي القول بأن نفع نسبه صلى الله عليه وسلم إنما هو بالنسبة للمؤمنين الذين تشرفوا به وأما الكافر والياد بالله تعالى فلا نفع له بذلك أصلاً، وقد يقال : إن هذا الخبر لا ينافي إرادة العموم في الآية بأن يكون المراد نفي الالتفات إلى الانساب عقيب النفخة الثانية من غير فصل حسباً يؤذن به الفاء الجزائية فإنها على المختار تدل على التعقيب ويكون المراد تهويل شأن ذلك الوقت ببيان أنه يذهل فيه كل أحد عن دينه ودينه نسب ولا يلتفت إليه ولا يحظر هو بياله فضلاً عن أنه ينفعه أولاً ينفعه، وهذا لا يدل على عدم نفع كل نسب فضلاً عن عدم نفع نسبه صلى الله عليه وسلم، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وحكي عن الجبائي أن المراد أنه لا يفتخر يومئذ بالانساب كما يفتخر بها في الدنيا وإنما يفتخر هناك بالأعمال والنجاة من الأهوال فغيث لم يفتخر بها ثم كانت كآسالم تسكن، فعلى هذا وكذا على ما تقدم يكون قوله تعالى (فلا أنساب) من باب المجاز ه

وجوز أن يكون فيه صفة مقدرة أي فلا أنساب نافعة أو ملتفتا إليها أو مفتخرا بها وليس بذاك، والظاهر أن العامل في (يومئذ) هو العامل في (بينهم) لا (انساب) لما لا يخفى (وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ١٠١) أي ولا يسأل بعضهم بعضاً عن حاله وعن هو ونحو ذلك لاشتغال كل منهم بنفسه عن الالتفات إلى أبناء جنسه وذلك عقيب النفخة الثانية من غير فصل أيضاً فهو مقيد بيومئذ وإن لم يذكر بعده اكتفاء بما تقدم، وكان كلا الحككين بعد تحقق أمر تلك النفخة لديهم ومعرفة أنها لماذا كانت، وحينئذ يجوز أن يقال : إن قولهم (من بعثنا من مرقدا) قبل تحقق أمر تلك النفخة لديهم فلا أشكال، ويحتمل أن كلا الحككين في مبدأ الأمر قبل القول المذكور كأنهم حين يسمعون الصيحة يذهلون عن كل شيء الانساب وغيرها كالنائم إذا صبح به صيحة مفزع فب من منامه فزعا ذاهلا عن عنده مثلاً فإذا سكن روعهم في الجلة قال قائلهم (من بعثنا من مرقدا) وقيل : لا نسلم أن قولهم (من بعثنا من مرقدا) أنه كان بطريق التساؤل، وعلى الاحتمالين لا يشكل هذا مع قوله تعالى في شأن الكفرة يوم القيامة « وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون » وفي شأن المؤمنين (فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) فإن تسأول الكفرة المنفى في موطن وتساؤلهم المثبت في موطن آخر وعلله عند جهنم وهو بعد النفخة الثانية بكثير، وكذا تسأول المؤمنين بعدها بكثير أيضاً فإنه في الجنة كما يرشده إليه الرجوع إلى ما قبل الآية، وقد يقال : إن التساؤل المنفى هنا تسأول التعارف ونحوه ما يترتب عليه دفع مضرة

أو جلب منفعة والتساؤل المثبت لأهل النار تساؤل وراء ذلك وقد بينه سبحانه بقوله عز من قائل (قالوا إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين) الآية ، وقد بين جل وعلا تساؤل أهل الجنة بقوله سبحانه « قال قائل منهم إني كان لي قرين » الآية ، وهو أيضا نوع آخر من التساؤل ليس فيه أكثر من الاستئناس دون دفع مضرة عمن يتكلم معه أو جلب منفعة له •

وقيل المنقى التساؤل بالانساب فكأنه قيل لا أنساب بينهم ولا يسأل بعضهم بعضا ، والمراد أنها لا تنفع في نفسها وعندهم والآية في شأن الكفرة وتساؤلهم المثبت في آية أخرى ليس تساؤلا بالانساب وهو ظاهر فلا إشكال . وروى جماعة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم أنه سئل عن وجه الجمع بين النبي هنا والانبيا في قوله سبحانه (وأقبل بعضهم على بعض يتسألون) فقال : إن نفي التساؤل في النفخة الأولى حين لا يبقى على وجه الأرض شيء وإثباته في النفخة الثانية ، وعلى هذا فالمراد عنده بقوله تعالى (فاذا نفخ في الصور) فاذا نفخ النفخة الأولى وهذه إحدى روايتين عنه رضي الله تعالى عنه ، والرواية الثانية حمله على النفخة الثانية ، وحينئذ يختار في وجه الجمع أحد الوجهين التي أشرنا إليها . وقرأ ابن مسعود (ولا يسألون) بتشديد السين ﴿ قَدْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ أي موزونات حسناته من العقائد والاعمال ، ويجوز أن تكون الموازين جمع ميزان ووجه جمعه قد مر • والمعنى عليه من ثقلت موازينه بالحسنات ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ١٠٢ ﴾ الفائزون بكل مطلوب التاجون عن كل مهروب ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾ أي موازين أعماله الحسنة أو أعماله التي لا وزن لها ولا اعتداد بها وهي أعماله السيئة كذا قيل ؛ وهو مبني على اختلافهم في وزن أعمال الكفرة فمن قال به قال بالاول ومن لم يقل به قال بالثاني ، وقد تقدم الكلام في نظير هذه الآية في سورة الاعراف فنذكر •

﴿ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ ﴾ ضيعوها بتضييع زمان استكمالها وأبطلوا استعدادها لنيل كمالها ، واسم الإشارة في الموضعين عبارة عن الموصول ، وجمعه باعتبار معناه كما أن افراد الضميرين في الصلتين باعتبار لفظهما ﴿ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ١٠٣ ﴾ خبر ثان لأولئك ، وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أي هم خالدون في جهنم ، والجملة اما استئنافية جية بهالبيان خسرانهم أنفسهم ، ولما خبر ثان لأولئك أيضا ، وجوز أن يكون (الذين) نعتا لاسم الإشارة (وخالدون) هو الخبر ، وقيل : (خالدون) مع معموله بدل من الصلة ، قال الخفاجي : أي بدل اشتغال لأن خلودهم في جهنم يشتمل على خسرانهم ، وجعل كذلك نظرا لأنه بمعنى يخلدون في جهنم وبذلك يصلح لأن يكون صلة كما يقتضيه الإبدال من الصلة ، وظاهر صنيع الزمخشري يقتضي ترجيح هذا الوجه وليس عندي بالوجه كما لا يخفى وجهه . وتمقب أبو حيان القول بأن (في جهنم خالدون) بدل فقال : هذا بدل غريب وحقيقته أن يكون البدل ما يتعلق به (في جهنم) أي استقروا ، وكأنه من بدل الشيء من الشيء وهما لمسمى واحد على سبيل المجاز لأن من خسر نفسه استقر في جهنم ، وأنت تعلم أن الظاهر تعلق (في جهنم) بخالدون وأن تعليقه بمحذوف وجعل ذلك المحذوف بدلا وإبقاء (خالدون) مفاننا لما لا ينبغي أن يلتفت إليه مع ظهور الوجه الذي لا تكلف فيه ، وقوله تعالى : ﴿ تَلَفَحُ وُجُوهُهُمُ النَّارُ ﴾ جملة حالية أمستأفة ، والفتح مس لخب النار الشيء . وهو كما قال الزجاج أشد من النفخ تأثيراً ، والمراد تحرق وجوههم النار ، وتخصيص الوجه

بذلك لأنها أشرف الاعضاء فيبين حالها أذ جرحن المعاصي المؤدية إلى النار وهو السر في تقديمها على الفاعل ﴿وَهُمْ فِيهَا كَالْخُونِ ١٠٤﴾ متخلصو الشفاعة عن الاسنان من أثر ذلك الفصح . وقد صح من رواية الترمذى . وجماعة عن أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال فى الآية « تشويه النار فتقاص شفته العليا حتى تبلغ وسط رأسه وتسترخى شفته السفلى حتى تضرب سره » وأخرج ابن مردويه . والضياء فى صفة النار عن أبى الدرداء قال « قال رسول الله ﷺ فى قوله تعالى (تلتفح) الخ : تلتفحهم لفحة فتسيل لحومهم على أعقابهم ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن السكوح يسور الوجه وتقطيه . وقرأ أبو حيوه . وأبو بحريه . وابن أبى عبله (تلحون) بغير ألف جمع تلح كحذر ﴿لَمْ تَكُنْ آيَاتِي تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ على اضمار القول أى يقال لهم تعنيفا وتوبيخا وتذكيرا لما به استحقوا ما ابتلوا به من العذاب ألم تكن آياتي تتلى عليكم فى الدنيا ﴿فَكُنْتُمْ بِهَا تُكْذِبُونَ ١٠٥﴾ حيثئذ ﴿قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا﴾ أى استولت علينا ولمسكتنا شقاوتنا التى اقتضاها سوء استعدادنا ليوئى . إلى ذلك اضافتها إلى أنفسهم . وقرأ شبل فى اختياره « شقوتنا » بفتح الشين . وقرأ عبدالله . والحسن . وقادة . وحزرة . والكسائى . والمفضل عن عاصم . وأبان . والزعفرانى وابن مقسم (شقاوتنا) بفتح الشين وألف بعد القاف . وقرأ قتادة أيضا . والحسن فى رواية خالد بن حوشب عنه (شقاوتنا) بالالف وكسر الشين وهى فى جميع ذلك مصدر ومعناها ضد السعادة ، وفسرها جماعة بسوء العاقبة التى علم الله تعالى أنهم يستحقونها بسوء أعمالهم ونسب ذلك لجمهور المعتزلة ، وعن الاشاعرة أن المراد بها ما كتبه الله تعالى عليهم فى الاول من الكفر والمعاصي ، وقال الجبائى : المراد بها الهوى وقضاء اللذات مجازا من باب اطلاق المسبب على السبب ، وأياما كان نسبة الغلب اليها لاعتبار تشبيهها بمن يتحقق منه ذلك فى الكلام استعارة مكنية تخيلية ؛ ولعل الاول أن يخرج الكلام بخرج التمثيل ومرادهم بذلك على جميع الاقوال فى الشقوة الاعتراف بقيام حجة الله تعالى عليهم لأن منشأها على جميع الاقوال عند التحقيق ما هم عليه فى أنفسهم فكأنهم قالوا : ربنا غلب علينا أمر منشؤه ذواتنا ﴿وَكُنَّا﴾ بسبب ذلك ﴿قَوْمًا ضَالِّينَ ١٠٦﴾ عن الحق مكذبين بما يتلى من الآيات فئاتنسب إلى حيف فى تعذيبنا ، ولا يجوز أن يكون اعتذارا بما علمه الله تعالى فيهم وكتبه عليهم من الكفر أى غلب علينا ما كتبته علينا من الشقاوة وكنا فى علك قوما ضالين أو غلب علينا ما علمته وكتبته وكنا بسبب ذلك قوما ضالين فما وقع منا من التكذيب بآياتك لاقدرة لنا على رفعه والالزم انقلاب العلم جهلا وهو محال لأن ذلك باطل فى نفسه لا يصلح للاعتذار فانه سبحانه ما كتب الاماعلم . وما علم الامام عليه فى نفس الامر من سوء الاستعداد المؤدى إلى سوء الاختيار فان العلم على ما حقق فى موضعه تابع للعلوم ، ويؤيد دعوى الاعتراف قوله تعالى حكاية عنهم هـ

﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ١٠٧﴾ أيد بنا أخرجنا من النار وارجعنا إلى الدنيا فان عدنا بعد ذلك إلى ما كنا عليه فيها من الكفر والمعاصي فانا متجاوزون الحد فى الظلم لأن اجترامهم على هذا الطلب أوفق بكون ما قبله اعترافا فانه كثيرا ما يهون به المذنب غضب من أذنب اليه ، والاعتذار وإن كان كذلك بل أعظم إلا أن هذا الاعتذار أشبه شئ بالاعتراض الموجب لعدة الغضب الذى لا يحسن معه الاقدام على مثل

هذا الطلب ، هذا مع أنهم لم يعتقدوا أن ذلك عذر مقبول والاعتذار به نافع لم يقدموا عليه ، ومع هذا الاعتقاد لاجل حاجتهم إلى طلب الاخراج والارجاع ، ولا يقال مثل هذا على تقدير كونه اعترافاً لأنهم إنما قالوه تهديدا للطلب المذكور لما أنه مظنة تسكين لهب نار الغضب على ما سمعت ، ثم إن القوم لعلمهم ظنوا تغير ما هم عليه من سوء الاستعداد لو عادوا لما شاهدوا من حالهم في ذلك اليوم ولذلك طلبوا ما طلبوا .

وفي قولهم : (عدنا) إشارة إلى أنهم حين الطلب على الايمان والطاعة فيكون الموعود على تقدير الرجعة إلى الدنيا الثبات عليهما ليتفعلا بهما بعد أن يموتوا ويحشروا فتأمل ﴿ قَالَ ﴾ الله سبحانه إقناطاً لهم أشد إقناطاً ﴿ اخْسَوْا فِيهَا ﴾ أى ذلوا وانزجروا انزجار الكلاب إذا زجرت من خسأت الكلب إذا زجرته فخصاً أى انزجر أو اسكتوا سكوت هوان ففيه استعارة مكينة قريبها تصريحية ﴿ وَلَا تَكْمُلُونَ ۝١٠٨ ﴾ باستدعاء الاخراج من النار والرجع إلى الدنيا ، وقيل : لا تكملون في رفع العذاب ، ولعل الاول أوفق بما قبله وبالتعليل الآتى ، وقيل : لا تكملون أبداً وهو آخر كلام يكملون به .

أخرج ابن أبى الدنيا في صفة النار عن حذيفة « أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : إن الله تعالى إذا قال لأهل النار اخسئوا فيها ولا تكملون عادت وجوههم قطعة لحم ليس فيها أفواه ولا مناخر يتردد النفس في أجوافهم » وأخرج الطبرانى . والبيهقى في البعث . وعبد الله بن أحمد في زوائد الزهد . والحاكم وصححه وجماعة عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : إن أهل جهنم ينادون مالكا ليقتض علينا ربك فيذرهم أربعين عاماً لا يجيبهم ثم يجيبهم إنكم ما كنون ثم ينادون ربهم ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فانا ظالمون فيذرهم مثلى الدنيا لا يجيبهم ثم يجيبهم اخسئوا فيها ولا تكملون قال : فابيس القوم بعدها بكلمة وما هو إلا الزفير والشهيقه وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . وغيرهما عن محمد بن كعب قال : لأهل النار خمس دعوات يجيبهم الله تعالى في أربعة فإذا كانت الخامسة لم يتكلموا بعدها أبداً يقولون : (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) فيجيبهم الله تعالى (ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرک به تؤمنوا فالحكم لله العلى الكبير) ثم يقولون : (ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً إنا موقنون) فيجيبهم الله تعالى (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون) ثم يقولون (ربنا أخرجنا إلى أجل قريب نجب دعوتك وتب الرسل) فيجيبهم الله تعالى (أولم تكونوا أقسمتم من قبل ما لكم من زوال) ثم يقولون (ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذى كنا نعمل) فيجيبهم الله تعالى (أولم نعلمكم ما يتذكر فيه من تذکر وجاعكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير) ثم يقولون : (ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فانا ظالمون) فيجيبهم الله تعالى (اخسئوا فيها ولا تكملون) فلا يتكلمون بعدها أبداً ، وفي بعض الآثار أنهم يلهجون بكل دعاء ألف سنة ، ويشكل على هذه الأخبار ظواهر الخطابات الآتية كما لا يخفى ولعلها لا يصح منها شئ وتصحيح الحاكم محكوم عليه بعدم الاعتبار والله تعالى أعلم .

﴿ إِنَّهُ ﴾ تعليل لما قبله من الزجر عن الدعاء أى إن الشأن ، وقرأ أبى . وهرون العسكى (أنه) بفتح الهمزة أى لأن الشأن ﴿ كَانَ ﴾ في الدنيا التى تريدون الرجعة إليها ﴿ قَرِيقٌ مِنْ عِبَادِي ﴾ وهم المؤمنون ،

وقيل : هم الصحابة ، وقيل : أهل الصفة رضى الله تعالى عنهم أجمعين •

(يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ١٠٩ فَاتَّخَذُوهُمْ سَخِرِيًّا أَى هَزُوا أَى اسْتَكْبَرُوا عَنِ الدِّعَاءِ بِقَوْلِكَ (ربنا) الخ لأنكم كنتم تستهزئون بالداعين خوفا من هذا اليوم بقولهم (ربنا آثنا) الخ (حَتَّى آتَيْنَهُمْ) بتشاعلكم بالاستهزاء بهم (ذَكَرَى) أى خوف عقابي في هذا اليوم •

(وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضَحَكُونَ ١١٠) وذلك غاية الاستهزاء ، وقيل : التعليل على معنى إنما خسأنا لم كالكلاب ولم نحفل بكم إذ دعوتكم لأنكم استهزأتم غاية الاستهزاء بأوليائى حين دعوا واستمر ذلك منكم حتى نسيتكم ذكرى بالكلية ولم تخافوا عقابى فهذا جزاؤكم ، وقيل : خلاصة معنى الآية : إنه كان فريق من عبادى يدعون فتشاعلت بهم ساخرين واستمر تشاعلكم باستهزائهم إلى أن جرکم ذلك إلى ترك ذكرى فى أوليائى فلم تخافونى فى الاستهزاء بهم ، ثم قيل : وهذا التذنب لازم ليصح قوله تعالى : (إنه كان) الخ تعليلا ويرتبط الكلام ويتلام مع قوله سبحانه : (و كنتم منهم تضحكون) ولو لم يرد به ذلك يكون انشاء الذكر كالأجنبي في هذا المقام ، وفيه تسخط عظيم لفعلهم ذلك ودلالة على اختصاص بالغ لا لولئك العباد المسخور منهم كما نبه عليه أولا فى قوله تعالى (من عبادى) وختمه بقوله سبحانه : (إني جزيتهم) إلى قوله تعالى : (هم الفائزون) وزاد فى خستهم باعزاز أضدادهم انتهى ولا يخلو عن بحث •

وقرأ نافع . وحمة . والكسائي (سخرىا) بضم السين وباقي السبعة بكسرهما ، والمنهى عليهما واحد وهو الهزؤ عند الخليل . وأبي زيد الأنصاري . وسيبويه . وقال أبو عبيدة . والكسائي . والقراء : مضوم السين بمعنى الاستخدام من غير أجره ومكسورها بمعنى الاستهزاء ، وقال يونس : إذا أريد الاستخدام ضم السين لا غير وإذا أريد الهزؤ جاز الضم والكسر ، وهو فى الحالين مصدر زيدت فيه ياء النسبة للبالغة كما فى أخرى ، وقوله تعالى : (إني جزيتهم اليوم بما صبروا) أى بسبب صبرهم على أذيتكم استئناف لبيان حسن حالهم

وأنهم انتفعوا بما آذوهم ، وفيه إغابة لهم ، وقوله سبحانه (إنهم هم الفائزون ١١١) إما فى موضع المفعول الثانى للجزاء وهو يتعدى له بنفسه وبألباء كما قال الراغب أى جزيتهم فوزهم مجامع مراداتهم كما يؤذن به معمول الوصف حال كونهم مخصوصين بذلك كما يؤذن به توسط ضمير الفصل وأما فى موضع جر بلام تعليل مقدرة أى لفوزهم بالتوحيد المؤدى إلى كل سعادة ، ولا يمنع من ذلك تعليل الجزاء بالصبر لأن الأسباب لكونها ليست عللا تامة يجوز تعددها •

وقرأ زيد بن علي . وحمة . والكسائي . وخارجة عن نافع (إنهم) بالكسر على أن الجملة استئناف معلل للجزاء ، وقيل : مبين لكيفيته فتدبر ، (قَالَ) الله تعالى شأنه أو الملك المأمور بذلك لابعض رؤساء أهل النار كما قيل تذكرا لما لبثوا فيما سألو الرجعة اليه من الدنيا بعد التنبية على استحاثه وفيه توبيخ على إنكارهم الآخرة ، وقرأ حمزة . والكسائي . وابن كثير (قل) على الأمر لذلك لابعض الرؤساء كما قيل ولا لجميع الكفار على إقامة الواحد مقام الجماعة كما زعمه الثعالبي (كَمْ لَبِثْتُمْ فى الأرض) التى تدعون أن ترجعوا إليها

أى كم أقمت فيها أحياء ﴿عَدَّ سِتِينَ ١١٢﴾ تمييز لكم وهى ظرف زمان للبثم ، وقال : أبو البقاء (عدداً) بدل من «كم» ، وقرأ الأعمش والمفضل عن عاصم «عدداً» بالتثنية فقال أبو الفضل الرازى «سنتين» نصب على الظرف (وعدداً) مصدر أقيم مقام الاسم فهو نعت مقدم على المنعوت ، وتجويز أن يكون معنى «لبثتم» عددتم بعيد ، وقال أبو البقاء : «سنتين» على هذه القراءة بدل من «عدداً» هـ

﴿قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ استقصاراً لمدة لبثهم بالنسبة إلى ما تحققه من طول زمان خلودهم فى النار ، وقيل : استقصروها لأنها كانت أيام سرورهم بالنسبة إلى ما هم فيه وأيام السرور قصار ، وقيل : لأنها كانت متفضية والمنقضى لا معنى لبثه فلا يدرك مقداره طولاً وقصره فيظن أنه كان قصيراً ﴿فَسَلَّ الْعَادِينَ ١١٣﴾ أى المتمكنين من العذاب بما دهمنا من العذاب بمنزل من ذلك أو الملائكة العادين لأعمار العباد وأعمالهم على ما رواه جماعة عن مجاهد *

وقرأ الحسن . والكسائى فى رواية (العادين) بتخفيف الدال أى الظلة فانهم يقولون كما نقول كان الانبعاث يسمون الرؤساء بذلك لظلمهم إياهم باضلالهم . وقرئ (العادين) بتشديد الياء جمع عادى نسبة إلى قوم عاد والمراد بهم المعمرون لأن قوم عاد كانوا يعمرون كثيراً أى فاسئل القدياء المعمرين فانهم أيضاً يستقصرون مدة لبثهم ﴿قَالَ﴾ أى الله تعالى أو الملك . وقرأ الاخوان (قل) على الأمر كما قرأ فيها من كذلك وفى الدر المصون الفعلان فى مصاحف الكوفة بغير ألف وبألف فى مصاحف مكة . والمدنية : والشام . والبصرة ، ونقل مثله عن ابن عطية ، وفى الكشاف عكس ذلك وكان الرسم بدون ألف يحتمل حذفها من الماضى على خلاف القياس وفى رسم المصحف من الغرائب ما لا يخفى فلا تغفل هـ

﴿إِنْ لَبِثْتُمْ﴾ أى ما لبثتم ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ تصديق لهم فى مقاتلهم ﴿لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ١١٤﴾ أى تعلمون شيئاً أو لو كنتم من أهل العلم، و(لو) شرطية وجوابها محذوف ثقة بدلالة الكلام عليه أى لو كنتم تعلمون لعلمتم يومئذ قصر أيام الدنيا كما علمتم اليوم ولعلمتم ، ووجب ذلك ولم يصدر منكم ما أوجب خلودكم فى النار وقولنا لكم (اخشوا فيها ولا تكلمون) وقيل المعنى لو كنتم تعلمون قلة لبثكم فى الدنيا بالنسبة للآخرة ما غترتم بها وعصيتهم ، وكان نفي العلم بذلك عنهم على هذا لعدم عملهم بموجبيه ومن لم يعمل بعلمه فهو والجاهل سواء * وقدر أبو البقاء الجواب لما أجبتهم بهذه المدة ، ولعلمه يحمل الكلام السابق ردأ عليهم لانتصديقاً وإلا لا يصح هذا التقدير ، ووجب أن تكون (لو) للثنى فلا تحتاج لجواب ، ولا ينبغي أن تجعل وصية لأنها بدون الواو نادرة أو غير موجودة ، هذا وقال غير واحد من المفسرين : المراد سؤالهم عن مدة لبثهم فى القبور حيث أنهم كانوا يزعمون أنهم بعد الموت يصيرون تراباً ولا يقومون من قبورهم أبداً *

وزعم ابن عطية أن هذا هو الأصوب وأن قوله سبحانه فيها بعد (وأنكم التينا لا ترجعون) يقتضيه وفيه منع ظاهر ، ويؤيد ما ذهبنا إليه ما روى مرفوعاً «أن الله تعالى إذا أدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار قال : يا أهل الجنة كم لبثتم فى الأرض عدد ستنين قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم قال : نعم ما أنجزتم فى يوم أو بعض يوم رحمتى ورضائى وجنتى اكثروا فيها خالدين مخلدين ثم يقول : يا أهل النار كم لبثتم فى الأرض عدد

سنين قالوا لبنا يوما أو بعض يوم فيقول بئسما أنجزتم في يوم أو بعض يوم ناري وسخطي أمكثوا فيها خالدين مخلدين ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ أى ألم تعملوا شيئا فحسبتم أنما خلقناكم بغير حكمة حتى أنكرتم البعث فعثبا حال من نون العظمة أى عابثين أو مفعول له أى أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث وهو ما خلا عن الفائدة مطلقا أو عن الفائدة المعتد بها أو عما يقاوم الفعل كما ذكره الأصوليون .

واستظهر الحفاجي إرادة المعنى الأول هنا واختار بعض المحققين الثانى ﴿وَأَنكُمْ إِنَّا لَا تَرْجِعُونَ ١١٥﴾ عطف على (أنما خلقناكم) أى أفحسبتم ذلك وحسبتم أنكم لا تبعثون *

وجوز أن يكون عطفا على (عبثا) والمعنى أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث ولتركم غير مرجعين أو عابثين ومقدرين أنكم البنا لا ترجعون ، وفى الآية توبيخ لهم على تغافلهم وإشارة إلى أن الحكمة تقتضى تكليفهم وبعثهم للجزاء . وقرأ الاخوان (ترجعون) بفتح التاء من الرجوع ﴿فَعَالَى اللَّهُ﴾ استعظام له تعالى ولشؤنه سبحانه التى يصرف عليها عباده جل وعلا من البدء والاعادة والاثابة والعقاب بموجب الحكمة البالغة أى ارتفع سبحانه بذاته وتنزه عن مائلة المخلوقين فى ذاته وصفاته وأفعاله عن خلوأفعاله عن الحكم والمصالح الخبيدة ﴿الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ أى الحقيق بالمالكية على الاطلاق ايجادا واعداما بدأ واعادة احياء واماته عقابا واثابة وكل ماسواه ملوك له مقهور تحت ملكوته ، وقيل : الحق أى الثابت الذى لا يزول ولا يزول ملكه ، وهذا وإن

كان أشهر إلا أن الاول أوفق بالمقام ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ فإن كل ما عاده عبده تعالى ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ١١٦﴾ وهو جرم عظيم وراى عالم الأجسام والاجرام ، وهو أعظمها وقد جاء فى وصف عظمه ما يبرر العقول فيلزم من كونه تعالى ربه كونه سبحانه رب كل الأجسام والاجرام ، ووصف بالكريم لشرفه وكل ما شرف فى بابه وصف بالكرم كما فى قوله تعالى (وزروع ومقام كريم) وقوله سبحانه «وقل لهما قولا كريما» إلى غير ذلك . وقد شرف بما أودع الله تعالى فيه من الاسرار ، وأعظم شرف له تخصيصه باستوائه سبحانه عليه ، وقيل اسناد الكرم اليه مجازى والمراد بالكريم ربه أو المراد ذلك على سبيل الكناية ، وقيل : هو على تشبيه العرش لنزول الرحمة والبركة منه بشخص كريم ولعل ما ذكرناه هو الأظهر .

وقرأ أبان بن تغلب . وابن محيصن . وأبو جعفر . واسماعيل بن ابن كثير «الكريم» بالرفع على أنه صفة الرب ، وجوز أن يكون صفة للعرش على القطع وقد يرجح بأنه أوفق بقراءة الجمهور ﴿وَمَنْ يَدْعُ﴾ أى يعبد ﴿مَعَ اللَّهِ﴾ أى مع وجوده تعالى وتحققه سبحانه ﴿إِلَٰهًا آخَرَ﴾ افرادا أو اشراكا أو من يعبد مع عبادة الله تعالى إلها آخر كذلك ، ويتحقق هذا فى الكافر إذا أفرد معبوده الباطل بالعبادة تارة وأشركه مع الله تعالى أخرى ، وقد يقتصر على إرادة الاشراك فى الوجهين ويعلم حال من عبد غير الله سبحانه افرادا بالآولى . وذكر «آخر» قيل إنه للتصريح بألوهيته تعالى وللدلالة على الشريك فيها وهو المقصود فليس ذكره تأكيدا لما تدل عليه المعية وإن جوز ذلك فتأمل *

نعم قوله تعالى ﴿لَا يَرْهَأَنَّ لَهُ بِهِ﴾ صفة لازمة لإلها لا مقيدة جىء بها للتأكيد ، وبناء الحكم المستفاد من جزاء الشرط من الوعيد بالجزاء على قدر ما يستحق تنبيهها على أن التدين بما لا دليل عليه ممنوع فضلا عما دل

الدليل على خلافه ، ويجوز أن يكون اعتراضا بين الشرط والجزاء جئ به للتأكيد كما في قولك : من أحسن إلى زيد لأحق منه بالاحسان قاله تعالى مثيبه .

ومن الناس من زعم أنه جواب الشرط دون قوله تعالى ﴿ فَأَمَّا حَسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ ﴾ وجعله تقريرا على الجملة وليس بصحيح لأنه يلزم عليه حذف الفاء في جواب الشرط ولا يجوز ذلك كما قال أبو حيان إلا في الشعر . والحساب كناية عن المجازاة كأنه قيل : من يعبد إلها مع الله تعالى فالله سبحانه مجاز له على قدر ما يستحقه ﴿ إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الْكَافِرُونَ ١١٧ ﴾ أي إن الشأن لا يفلح الخ .

وقرأ الحسن . وقادة (أنه) بالفتح على التعليل أو جعل الحاصل من السبك خبر «حسابه» أي حسابا عدم الفلاح ، وهذا على ما قال الحفاجي من باب « تحية بينهم ضرب وجميع » وبهذا مع عدم الاحتياج إلى التقدير رجح هذا الوجه على سابقه وتوافق القراءتين عليه في حاصل المعنى ، ورجح الأول بأن التوافق عليه أتم ، وأصل الكلام على الاخبار فأنما حسابا عند ربه أنه لا يفلح هو فوضع «الكافرون» موضع الضمير لأن «من يدع» في معنى الجمع وكذلك حسابا أنه لا يفلح في معنى حسابهم انهم لا يفلحون *

وقرأ الحسن «يفلح» بفتح الياء واللام ، وما ألطف افتتاح هذه السورة بتقدير فلاح المؤمنين وإيراد عدم فلاح الكافرين في اختتامها ، ولا يخفى ما في هذه الجمل من تسلية رسول الله ﷺ وكأنه سبحانه بعد ما سلاه بذكر ما آل من لا ينجح دعاؤه فيه أمره بما يرمز إلى متاركة مخالفته فقال جل وعلا ﴿ قُلْ قَلْبٌ ﴾ وقرأ ابن محيصن «رب» بالضم ﴿ أَغْفِرْ وَأَرْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ١١٨ ﴾ والظاهر أن طلب كل من المغفرة والرحمة على وجه العموم له عليه الصلاة والسلام ولتبعيه وهو أيضا أعم من طلب أصل الفعل والمداومة عليه فلا إشكال ، وقد يقال في دفعه غير ذلك ، وفي تخصيص هذا الدعاء بالذكر ما يدل على أهمية ما فيه ، وقد علم ﷺ أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أن يقول نحوه في صلاته .

فقد أخرج البخاري . ومسلم . والترمذي . والنسائي . وابن ماجه . وابن حبان . وجماعة عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه أنه قال : يا رسول الله علني دعاء أدعوه به في صلاتي قال : قل اللهم اني ظلمت نفسي ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم . ولقراءة هذه الآيات أعنى قوله تعالى ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ ﴾ إلى آخر السورة على المصاب نفع عظيم وكذا المداومة على قراءة بعضها في السفر .

أخرج الحكيم الترمذي . وابن المنذر . وأبو نعيم في المعرفة بسند حسن من طريق محمد بن ابراهيم بن الحرث عنه أنه قرأ في أذن مصاب «أفحسبتم» حتى ختم السورة فبرأ فقال رسول الله ﷺ . «والذي نفسي بيده لو أن رجلا موقنا قرأ بها على جبل لزال» .

وأخرج ابن السني . وابن منده . وأبو نعيم في المعرفة بسند حسن من طريق محمد بن ابراهيم بن الحرث التميمي عن أبيه قال : «بعثنا رسول الله ﷺ في سرية وأمرنا أن نقول إذا أمسينا وأصبحتنا «أفحسبتم أنما خلقتكم عبثا وأنكم لنا لاترجعون» فقرأناها فغنمنا وسلبنا هذا والله تعالى المسؤول لكل خير *

(ومن باب الإشارة في الآيات) قيل «قد أفلح المؤمنون» أى وصلوا إلى المحل الأعلى والقرية والسعادة «الذين هم في صلاتهم خاشعون» ظاهرها وباطنها، والخشوع في الظاهر انتكاس الرأس والنظر إلى موضع السجود وإلى ما بين يديه وترك الالتفات والطمأنينة في الأركان ونحو ذلك، والخشوع في الباطن سيكون النفس عن الخواطر والمواجس الدنيوية بالكلية أو ترك الاسترسال معها وحضور القلب لمعانى القراءة والأذكار ومراقبة السر بترك الالتفات إلى المسكنات واستغراق الروح في بحر المحبة، والخشوع شرط لصحة الصلاة عند بعض الخواص نقل النزالي عن أبي طالب المكي عن بشر الحافي من لم يخشع فسدت صلاته وهو قول لبعض الفقهاء، وتفضيله في كتبهم، ولا خلاف في أنه لا ثواب في قول أو فعل من أقوال أو أفعال الصلاة أدى مع الغفلة؛ وما أقبح مصلى يقول (الحمد لله رب العالمين) وهو غافل عن الرب جل شأنه متوجه بشرائره إلى الدرهم والدينار ثم يقول (إياك نعبد وإياك نستعين) وليس في قلبه وفكره غيرهما، ونحو هذا كثير، ومن هنا قال الحسن: كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهي إلى العقوبة أسرع *

وقد ذكروا أن الصلاة معراج المؤمن أفترى مثل صلاة هذا تصلح لذلك حاش لله تعالى من زعم ذلك فقد أفترى (والذين هم عن اللغو معرضون) قال بعضهم: اللغو كل ما يشغل عن الحق عز وجل * وقال أبو عثمان: كل شيء فيه للنفس حظ فهو لغو، وقال أبو بكر بن طاهر: كل ماسوى الله تعالى فهو لغو (والذين هم للزكاة فاعلون) هي تركية النفس عن الأخلاق الذميمة (والذين هم لقروهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين) إشارة إلى استيلائهم على القوة الشهوية فلا يتجاوزون فيها ما حدهم، وقيل: الإشارة فيه إلى حفظ الأسرار أى والذين هم ساترون لما يقيح كشفه من الأسرار عن الأغيار إلا على أقرانهم ومن ازدوج معهم أو على مرديهم الذين هم كالعبيد لهم (والذين هم لأماناتهم) قال محمد بن الفضل: سائر جوارحهم «وعندهم» الميثاق الأزلى «راعون» فهم حسنو الأفعال والأقوال والاعتقادات (والذين هم على صلاتهم يحافظون) فيؤدونها بشرائطها ولا يفعلون فيها وبعداها ما يضيها كالربا والعجب «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» قيل المخلوق من ذلك هو الهيكل المحسوس وأما الروح فهي مخلوقة من نور الهى يعز على العقول إدراك حقيقته، وفي قوله سبحانه «ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» إشارة إلى نفخ تلك الروح المخلوقة من ذلك النور وهي الحقيقة الأدمية المرادة في قوله صلى الله عليه وسلم «خلق الله تعالى آدم على صورته» أى على صفته سبحانه من كونه حيا عالما مريدا قادرا إلى غير ذلك من الصفات «ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين» إشارة إلى مراتب النفس التي بعضها فوق بعض وكل مرتبة سفلى منها تحجب العليا أو إشارة إلى حجب الخواص الخمس الظاهرة وحاسى الوهم والخيال، وقيل غير ذلك «وأنزلنا من السماء قيل أى سماء العناية «ماء» أى ماء الرحمة «بقدر» أى بمقدار استعداد السالك «فأسكناه في الأرض» أى أرض وجوده «فأنشأنا لكم به جنات من نخيل» أى نخيل المعارف (وأعقاب) أى أعقاب الكشوف، وقيل النخيل إشارة إلى علوم الشريعة والأعقاب إشارة إلى علوم الطريقة «لكن فيها فواكه كثيرة» هي ما كان منها زائدا على الواجب «ومنها تأكلون» إشارة إلى ما كان واجبا لا يتم قوام الشريعة والطريقة بدونه «وشجرة تخرج من طور سيناء» إشارة إلى النور الذى يشرق من طور القلب بواسطة ما حصل له من

التجلى الالهي «تثبت بالدهن وصبغ للآكلين» أى تثبت بالجامع لهذين الوصفين وهو الاستعداد، والآكلين إشارة إلى المتعدين بأطعمة المعارف «ادفع بالتي هي أحسن السيئة» فيه من الأمر بمكارم الأخلاق ما فيه «وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين» فيه إشارة إلى أنه لا ينبغي الاعتراض بالأعمال وأرشاد إلى التشبث برحمة الملك المتعال، نسأل الله تعالى أن يوفقنا لطاعته ويفر لنا ما ارتكبناه من مخالفته ويتفضل علينا بأعظم ما يؤمله من رحمته كرامة لئله الكريم وحببيه الذي هو بالمؤمنين رؤوف رحيم صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم وشرف وعظم وكرم .

﴿سورة النور ٢٤﴾

مدنية كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وحكى أبو حيان الإجماع على مدنيته ولم يستثن الكثير من أنها شيئا ، وعن القرطبي أن آية «يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم» الخ مكية ، وهى اثنتان وستون آية ، وقيل أربع وستون آية ، ووجه اتصالها بسورة المؤمنين أنه سبحانه لما قال فيها (والذين هم لفروجهم حافظون» ذكر في هذه أحكام من لم يحفظ فرجه من الزانية والزاني وما اتصل بذلك من شأن الفذف وقصة الافك والأمر بغض البصر الذى هو داعية الزنا والاستئذان الذى انما جعل من أجل النظر وأمر فيها بالانكاح حفظا للفروج وأمر من لم يقدر على النكاح بالاستعفاف ونهى عن إكراه الفتيات على الزنا . وقال الطبرسى في ذلك : إنه تعالى لما ذكر فيما تقدم أنه لم يخلق الخلق للعبث بل للأمر والنهى ذكر جل وعلا هنا جملة من الأوامر والنواهي ولعل الأول أولى . وجاء عن مجاهد قال : «قال رسول الله ﷺ علوا رجالكم سورة المائدة وعلوا نساءكم سورة النور» وعن حارثة بن مضرب رضى الله تعالى عنه قال : كتب إلينا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أن تعلقوا سورة النساء والأحزاب والنور .

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هـ سُورَةُ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هذه سورة وأشير إليها بهذه تنزيلا لها منزلة الحاضر المشاهد ، وقوله تعالى ﴿أَنزَلْنَاهَا﴾ مع ما عطف عليه صفات لها مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة من حيث الذات بالفخامة من حيث الصفات على ما ذكره شيخ الإسلام ، والقول بجواز أن تكون للتخصيص احترازا عما هو قائم بذاته تعالى ليس بشئ . أصلا كما لا يخفى *

وجوز أن تكون «سورة» مبتدأ محذوف الخبر أى مما يتلى عليكم أو فيما أوحينا إليك سورة أنزلناها الخ ، وذكر بعضهم أنه قصد من هذه الجملة الامتنان والمدح والترغيب لفائدة الخبر وللازها وهو كون الخبر عالما بالحكم للعلم بكل ذلك ، والكلام فيما اذا قصد به مثل هذا انشاء على ما اختاره في الكشف وهو ظاهر قول الإمام المزمزقي في قوله : قولى هموا قتلوا أمي أخى . هذا الكلام تحزن وتفجع وليس باخبار ، واختار آخرون أن الجملة خبرية مراد بها معناها إلا أنها انما أوردت لغرض سوى إفادة الحكم أو لازمه واليه ذهب السالكوتى ، وأول كلام المزمزقي بأن المراد بالاخبار فيه الاعلام ، وتحقيق ذلك في موضعه . واعترض شيخ الإسلام هذا الوجه بما بحث فيه .

وجوز ابن عطية أن تكون «سورة» مبتدأ والخبر قوله تعالى «الزانية والزاني» الخ وفيه من البعد

ما فيه والوجه الوجه هو الأول، وعندى فى أمثال هذه الجمل أن الإثبات فيها متوجه الى القيد، وقد ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر وهو هنا انزالها وفرضها، وانزال آيات بينات فيها لأجل أن يتذكر المخاطبون أو مرجوا تذكرهم فتأمل هـ

وقرأ عمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وعيسى بن عمر الثقفى البصرى . وعيسى بن عمر الهمداني الكوفي . وابن أبى عمير . وأبو حيو . ومحبوب عن أبى عمرو . وأم الدرداء (سورة) بالنصب على أنها مفعول فعل محذوف أى اتل، وقدر بعضهم اتلوا بضمير الجمع لأن الخطابات الآتية بعده كذلك وليس بلازم لأن الفعل متضمن معنى القول فيكون الكلام حينئذ نظير قوله تعالى (قل أطيعوا الله) ولا شك فى جوازه •

وجوز الزمخشري أن تكون نصبا على الاغراء أى دونك سورة، ورده أبو حيان بأنه لا يجوز حذف أداة الاغراء لضعفها فى العمل لما أن عملها بالحل على الفعل، ولام ابن مالك يقتضى جوازه وزعم إنه مذهب سيبويه وفيه بحث، وجوز غير واحد كون ذلك من باب الاشتغال وهو ظاهر على مذهب من لا يشترط فى المنصوب على الاشتغال صحة الرفع على الابتداء وأما على مذهب من يشترط ذلك فمفسر ظاهر لأن (سورة) نكرة لا موسوغ لها فلا يجوز رفعها على الابتداء، ولعل من يشترط ذلك ويقول بالنصب على الاشتغال هنا يجعل النكرة موصوفة بما يدل عليه التنوين كأنه قيل: سورة عظيمة بما قيل فى شراؤها ذاب هـ

وقال الفراء: نصب (سورة) على أنها حال من ضمير النصب فى (انزلناها) والحال من الضمير يجوز أن يتقدم عليه انتهى، ولعل الضمير على هذا للاحكام المفهومة من الكلام فكأنه قيل: أنزلنا الاحكام سورة أى فى حال كونها سورة من سور القرآن وإلى هذا ذهب فى البحر، وربما يقال: يجوز أن يكون الضمير للسورة الموجودة فى العلم من غير ملاحظة تفقيدها بوصف، وسورة المذكورة موصوفة بما يدل عليه تنوينها فكأنه قيل: أنزلنا السورة حال كونها سورة عظيمة، ولا يخفى أن كل ذلك تكلف لا داعى اليه مع وجود الوجه الذى لا غبار عليه، وقوله تعالى: ﴿وَفَرَضَناها﴾ إما على تقدير مضاف أى فرضنا أحكامها وإما على اعتبار المجاز فى الاسناد حيث أسند ما للدلول للدلال للملازمة بينهما. تشبه الظرفية، ويحتمل على بعد أن يكون فى الكلام استخدام بأن يراد بسورة معناها الحقيقى وضميرها معناها المجازى أعنى الاحكام المدلول عليها بها، والفرض فى الأصل قطع الشيء الصلب والتأثير فيه، والمراد به هنا الايجاب على أتم وجه فكأنه قيل: أوجبتنا ما فيها من الاحكام إيجابا قطعيا وفى ذكر ذلك براعة استهلال على ما قيل •

وقرأ عبد الله . وعمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وقادة . وأبو عمرو . وابن كثير (وفرَضَناها) بتشديد الراء لتأكيد الايجاب، والاشارة إلى زيادة لومه أو تعدد الفرائض وكثرتها أو لكثرة المفروض عليهم من السلف والخلف. وفى الحواشى الشهابية قد فسر (فرضناها) بـ (فصلناها) ويجرى فيه ما ذكر أيضا ﴿وَأَنزَلْنا فيها﴾ أى فى هذه السورة ﴿مآياتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ يحتمل أن يراد بها الآيات التى نيطت بها الاحكام المفروضة وأمر الظرفية عليه ظاهر، ومعنى كونها بينات وضوح دلالاتها على أحكامها لا على معانيها مطلقا لأنها أسوة لا كثر الآيات فى ذلك، وتكرير (أنزلنا) مع استلزام انزال السورة انزالها لإيراد كمال العناية بشأنها، ويحتمل أن يراد بها جميع آيات السورة والظرفية حينئذ باعتبار اشتغال الكل على كل واحد من أجزائه، ومعنى كونها بينات أنها

لا أشكال فيها يحوج إلى تأويل كبعض الآيات ، وتكرير (أنزلنا) مع ظهور أن أنزال جميع الآيات عين أنزال السورة لاستقلالها بعنوان رائق داع إلى تخصيص أنزالها بالذكر ابانة لخطرها ورفعا لمحلها كقوله تعالى (ونجيناهم من عذاب غليظ) بعد قوله سبحانه (نجيناهم هودا والذين آمنوا معه برحمة منا) والاحتمال الأول أظهر ، وقال الامام : إنه تعالى ذكر في أول السورة أنواعا من الاحكام والحدود وفي آخرها دلائل التوحيد فقوله تعالى (فرضناها) إشارة إلى الاحكام المبينة أولا ، وقوله سبحانه (وأنزلنا فيها آيات بينات) إشارة إلى ما بين من دلائل التوحيد ويؤيده قوله عز وجل : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ فان الاحكام لم تكن معلومة حتى يتذكرونها انتهى ، وهو عندى وجه حسن ، نعم قيل فيما ذكره من التأييد نظر إذ لم نذهب إلى الاحتمال الأول أن يقول : المراد من التذكير غايته وهو اتقاء المحارم بالعمل بموجب تلك الآيات ، ولقاتل أن يقول : إن هذا يحوج إلى ارتكاب المجاز في التذكر دون ما ذكره الامام فان التذكر عليه على معناه المتبادر ويكفي هذا القدر في كونه مؤيدا ، وأصل (تذكرون) تذكرون حذف إحدى التامين وقرئ بادغام الثانية منهما في الذال (الزانية والزاني) شروع في تفصيل الاحكام التي أشير اليها أولا ، ورفع « الزانية » على أنها خبر مبتدأ محذوف والكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف اليه مقامه والأصل مما يتلى عليكم أو في الفرائض أى المشار اليها في قوله تعالى « فرضناها » حكم الزانية والزاني ، والقاء في قوله تعالى : ﴿ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ سببية وقيل سيف خطيب ، وذهب الفراء . والمبرد . والزجاج إلى أن الخبر جملة « فاجلدوا » الخ ، والقاء في المشهور لتضمن المبتدأ معنى الشرط إذ اللام فيه وفيما عطف عليه موصولة أى التي زنت الذي ذنى فاجلدوا الخ ، وبعضهم يحور دخول القاء في الخبر إذا كان في المبتدأ معنى يستحق به أن يترتب عليه الخبر وإن لم يكن هناك موصولا في قوله : ه وقائلة خولان فانكم فتأتم ه فان هذه القبيلة مشهورة بالشرف والحسن شهرة حاتم بالسخامو عنثرة بالشجاعة وذلك معنى يستحق به أن يترتب عليه الأمر بالكاح وعلى هذا يقوى أمر دخول القاء هنا كما لا يخفى ، وقال العلامة القطب : جىء بالقاء لوقوع المبتدأ بعد أما تقديرا أى أما الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، ونقل عن الاخفش أنها سيف خطيب ، والداعى لسيدويه على ما ذهب اليه ما يفهم من الكتاب كما قيل من أن النهج المألوف في كلام العرب إذا أريد بيان معنى وتفصيله اعتناه بشأنه أن يذكر قبله ما هو عنوان وترجمة له وهذا لا يكون إلا بان يبنى على جملتين فما ذهب اليه في الآية أرئى لذلك مما ذهب اليه غيره ، وأيضا هو سالم من وقوع الانشاء خبرا والدغدة التي فيه ، وأمر القاء عليه ظاهر لا يحتاج إلى تكلف ، وقال أبو حيان : سبب الخلاف أن سيدويه والخليل يشترطان في دخول القاء الخبر كون المبتدأ موصولا بما يقبل مباشرة اداة الشرط وغيرهما لا يشترط ذلك ه وقرأ عبد الله ه والزان بلایاه ه تخفيف . وقرأ عيسى الثقفي . ويحيى بن يعمر . وعمر بن قاسم . وأبو جعفر . وشيبة . وأبو السهال . ورويس ه الزانية والزاني ه بنصهما على إضمار فعل يفسره الظاهر ، والقاء على ما قال ابن جني لأن ما دل المعنى إلى الشرط والامر في الجواب يقترن بهما فيجوز زيدا فاضر به لذلك ولا يجوز زيدا فاضرته بالقاء لأنها لا تدخل في جواب الشرط إذا كان واضيا ه

والمراد هنا على ما في بعض شروح الكشف إن أردتم معرفة حكم الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، وقيل : إن جلدتم الزانية والزاني فاجلدوا الخ وهو لا يبدل على الوجوب المراد ؛ وقيل دخلت القاء لأن حق المفسر

أن يذكر عقب المفسر كالتفصيل بعد الاجمال في قوله تعالى (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) ويجوز أن تكون عاطفة والمراد جلد به جلد وذلك لا ينافي كونه مفسرا للمعطوف عليه لأنه باعتبار الاتحاد النوعي انتهى . وأنت تعلم أنه لم يعهد العطف بالفاء فيها اتحد فيه لفظ المفسر والمفسر وقد نصوا على عدم جواز زيدا فضرته بالاتفاق فلو ساغ العطف فيها ذكر لجاز هذا على معنى ضرب بعد ضرب ، على أن كون المراد فيها نحن فيه جلد بعد جلد مما لا يخفى ما فيه فالظاهر ما نقل عن ابن جني ، والمشهور أن سيويه . والخليل يفضلان قراءة النصب لمكان الأمر ، وغيرهما من البصريين والكوفيين يفضلون الرفع لأنه لا لاجتماع في القراءة وهو أقوى في العربية لأن المعنى عليه من زنى فاجلدوه كذا قال الإجماع ، وقال الخفاجي بعد نقله كلام سيويه في هذا المقام : ليس في كلام سيويه شيء مما يدل على التفضيل كما سمعت بل يفهم منه أن الرفع في نحو ذلك أفصح وأبلغ من النصب من جهة المعنى وأنصح من الرفع على أن الكلام جملة واحدة من جهة المعنى واللفظ معا فليراجع وليتأمل . والجلد ضرب الجلد وقد اطرده صوغ فعل المفتوح العين الثلاثي من أسماء الأعيان فيقال رأسه وظهره وبطنه إذا ضرب رأسه وظهره وبطنه ، وجوز الراجح أن يكون معنى جلده ضربه بالجلد نحو عصاه ضربه بالعصا ، والمراد هنا المعنى الأول فإن الاخبار قد دلت على أن الزانية والزاني يضربان بسوط لا عقدة عليه ولا فرع له ، وقيل : إن كون الجلد بسوط كذلك كان في زمن عمر رضي الله تعالى عنه باجماع الصحابة وأما قبله فكان تارة باليد وتارة بالنمل وتارة بالجريدة الرطبة وتارة بالعصا ، ثم الظاهر من ضرب الجلد أعم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة ، وزعم بعضهم وليس بشيء أن الظاهر أن يكون بلا واسطة وأنه ربما يستأنس به لما ذهب إليه أصحابنا وبه قال مالك من أنه ينزع عن الزاني عند الجلد ثيابه إلا الأزارق فإنه لا ينزع لستر عورته به ، وعن الشافعي ، وأحمد أنه يترك عليه قميص أو قيصان ، وروى عبد الرزاق بسنده عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل في حد فضربه وعليه كساء قسطلاني ، وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لا يحل في هذه الأمة تجريد ولامد ، وأما المرأة فلا ينزع عنها ثيابها عندنا إلا الفرو والحشو ووجهه ظاهر *

وفي بعض الاخبار ما يدل على أن الرجل والمرأة في عدم نزع الثياب إلا الفرو والحشو سواء ، وكأن من لا يقول بنزع الثياب يقول : إن الجلد في العرف الضرب مطلقا وليس خاصا بضرب الجلد بلا واسطة ، نعم ربما يقال : إن في اختياره على الضرب إشارة إلى أن المراد ضرب يؤلم الجلد وكأنه لهذا قيل ينزع الفرو والحشو فإن الضرب في الأغلب لا يؤلم جلد من عليه واحد منهما ، وينبغي أن لا يكون الضرب مبرحاً لأن الإهلاك غير مطلوب ، ومن هنا قالوا : إذا كان من وجب عليه الحد ضعيف الحلقة فخيّف عليه الإهلاك يجلد جلدا ضعيفا يحتمله ، وكذا قالوا : يفرق الضرب على أعضاء المحدود لأن جمعه في عضو قد يفسده وربما يقضي إلى الإهلاك ، وينبغي أن يتقى الوجه والمذاكير لما روى موقفا على علي كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل سكران أو في حد فقال : اضرب واعط كل عضو حقه واتق الوجه والمذاكير ، وكذا الرأس لأنه مجمع الحواس الباطنة فربما يفسد وهو إهلاك معنى ، وكان أبو يوسف يقول باتفاقه ثم رجع وقال يضرب ضربة واحدة ، وروى عنه أنه امتننى البطن والصدر وفيه نظر إلا أن يقال : كان الضرب في زمانه

كالضرب الذي يفعله ظلمة زماننا وحينئذ ينبغي أن يقول باستثناء الرأس قطعاً ، وعن مالك أنه خص الظهر وما يليه بالجلد لما صح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لجلال بن أمية « البينة والا فحد في ظهره » وأجيب بأن المراد بالظهر فيه نفسه أى فحد ثابت عليك بدليل ما ثبت عن كبار الصحابة من عمر . وعلى . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا ضرب أحدكم فابتق الوجه » فانه في نحو الحد فما سواه داخل في الضرب ، ثم خص منه الفرج بدليل الاجماع ، وعن محمد في التعزير ضرب الظهر وفي الحدود ضرب الاعضاء ، ثم هذا الضرب يكون للرجل قائماً غير ممدود والمرأة قاعدة وجاء ذلك عن على كرم الله تعالى وجهه ، وكان وجهه أن مبنى الحد على التشهير زجراً للعامة عن مثله والقيام بأبغ فيه ، والمرأة مبنى أمرها على الستر فيكتفى بتشهير الحد فقط من غير زيادة ، وإن امتنع الرجل ولم يقف أو لم يصبر فلا بأس بربطه على أسطوانة أو أمساك أحد له ، والمراد من العدد المروض في جلد كل واحد منهما أعنى مائة جلدة ما يقال له مائة جلدة بوجه من الوجوه وإن لم تعين الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى تمام المائة فالضرب مائة رجل بمائة سوط دفعة واحدة كفى في الحد بل قالوا : جاز أن تجمع الاسواط فيضرب مرة واحدة بحيث يصيبه كل واحد منها وروى عن على كرم الله تعالى وجهه أنه ضرب في حد بسوط له طرفان أربعين ضربة فحسب كل ضربة بضربتين ، وقدمت الزانية على الزاني مع أن العادة تقديم الزاني عليها لانها هي الأصل إذ الباعثة فيها أقوى ولولا تمكينها لم يزن ، واشتقاقهما من الزنا وهو مقصور في اللغة الفصحى وهي لغة أهل الحجاز وقد عمد في لغة أهل نجد وعليها قال الفرزدق :

أباً باطاهر من يزن يعرف زناؤه ومن يشرب الخمر طوم يصبح مسكراً

والزنا في عرف اللغة والشرع على ما قيل وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك ، وفيه أنه يرد عليه زنى المرأة فإنه زنى ولا يصدق عليه التعريف ، وما قيل في الجواب عنه : إنه فعل الوطء أمر مشترك بين الرجل والمرأة فإذا وجد بينهما يتصف كل منهما به وتسمى هي واطئة ولذا ساءها سبحانه وتعالى زانية لا يخفى ما فيه مع أن في التعريف ما لا يصلح هذا الجواب لو كان صحيحاً . والحق أن زناها لغة تمكينها من زنى الرجل بها وأنه إذا أريد تعريف الزنا المراد في الآية بحيث يشمل زناها فلا بد من زيادة التمكين بالنسبة إليها بل زيادته بالنسبة إلى كل منهما وأن يقال : هو إدخال المكلف الطامع قدر حشفته قبل مشتهة حالاً أو ماضياً بلا ملك أو شبهة أو تمكينه من ذلك أو تمكينها في دار الاسلام ليصدق على مالوكان مستلقياً فقدمت على ذكره فتر كما حتى أدخلته فانها يحددان في هذه الصورة وليس الموجود منه سوى التمكين ، ويعلم من هذا التعريف أنه لا حد على الصبي . والمجنون . ومن أكرهه السلطان ، ولا على من أوجع في دبر أو في فرج صغيرة غير مشتهة أو ميتة أو بهيمة بخلاف من أوجع في فرج مجرزة ولا على من زنى في دار الحرب ، ولا على من زنى مع شبهة ، وفي بعض ما ذكره كلام يطلب من كتب الفقه ، والحكم عام فيمن زنى وهو محصن وفي غيره لكن نسخ في حق المحصن قطعاً فإن الحكم في حقه الرجم ، ويكفي في تعيين النسخ القطع بأمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالرجم وفعله في زمانه عليه الصلاة والسلام مرات فيكون من نسخ الكتاب بالنسبة القطعية وقد اجمع الصحابة وضى الله تعالى عنهم ومن تقدم من الساف وعلماة الامم وأئمة المسلمين على أن المحصن يرمم بالحجارة حتى يموت ، وإنكار الخوارج ذلك باطل لأنهم إن أنكروا أحجية اجماع الصحابة رضى

الله تعالى عنهم فجعل مركب ، وإن أنكروا وقوعه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لإنكارهم حجة خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لأن ثبوت الرجم منه عليه الصلاة والسلام متواتر المعنى كشجاعة على كرم الله تعالى وجهه وجود حاتم، والآحاد في تفاصيل صورته وخصائصه وهم كسائر المسلمين يوجبون العمل بالمتواتر معنى كالتواتر لفظاً إلا أن انحرافهم عن الصحابة والمسلمين وترك التردد إلى علماء المسلمين والزواة أوقعهم في جهالات كثيرة لحفاء السمع عنهم والشبهة ، ولذا حين عابوا على عمر ابن عبد العزيز في القول بالرجم من كونه ليس في كتاب الله تعالى ألزمهم بأعداد الركات ومقادير الزكوات فقالوا : ذلك من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمين فقال لهم : وهذا أيضاً كذلك ، وقد كوشفهم عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وكأشف بهم حيث قال كما روى البخارى : خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل : لا نجد الرجم في كتاب الله تعالى عز وجل فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله عز وجل ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف ، وروى أبو داود أنه رضى الله تعالى عنه خطب وقال : «إن الله عز وجل بعث محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم بالحق وأنزل عليه كتاباً فبكأن فيما أنزل عليه آية الرجم يعنى بها قوله تعالى : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) فقرأناها ووعيناها إلى أن قال. وإنى خشيت أن يطول بالناس زمان فيقول قائل : لا نجد الرجم ، الحديث بطرقه ، وقال : لولا أن يقال : إن عمر زاد في الكتاب لكتبته على حاشية المصحف الشريف . ومن الناس من ذهب إلى أن الناسخ الآية المنسوخة التي ذكرها عمر رضى الله تعالى عنه . وقال العلامة ابن الهمام : إن كون الناسخ السنة القطعية أولى من كون الناسخ ما ذكر من الآية لعدم القطع بثبوتها قرآناً ، ثم نسخ ثلاثتها وإن ذكرها عمر رضى الله تعالى عنه وسكت الناس فإن كون الاجماع السكوت حجة تختلف فيه وتقدير حجته لا يقطع بأن جميع المجتهدين من الصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا إذا ذاك حضوراً ثم لاشك في أن الطريق في ذلك إلى عمر رضى الله تعالى عنه ظني ولهذا والله تعالى أعلم قال على كرم الله تعالى وجهه حين جلد شراحة ثم رجمها : جلدتها بكتاب الله تعالى ورجمها بسنة رسول الله ﷺ ولم يعلل الرجم بالقرآن المنسوخ التلاوة ، ويعلم من قوله المذكور كرم الله تعالى وجهه أنه قائل بعدم نسخ عموم الآية فيكون رآيه أن الرجم حكم زائد في حق المحصن ثبت بالسنة وبذلك قال أهل الظاهر وهو رواية عن أحمد ، وأستدلوا على ذلك بما رواه أبو داود من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «الطيب بالثيب جلد مائة ورمى الحجارة» وفي رواية غيره «ورجم بالحجارة» وعند الحنفية لا يجمع بين الرجم والجلد في المحصن وهو قول مالك . والشافعى ورواية أخرى عن أحمد لأن الجلد يعرى عن المقصود الذى شرع الحدله وهو الانزجار أو قصده إذا كان القتل لاحقاً له ، والعمدة في استدلالهم على ذلك أنه ﷺ لم يجمع بينهما قطعاً ، فقد تضافرت الطرق أنه ﷺ بعد سؤاله ما عازا عن الاحصان وتلقيته الرجوع لم يزد على الأمر بالرجم فقال : اذهبوا به فارجموه ، وقال أيضاً عليه الصلاة والسلام «اغديا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت بذلك فارجمها» ولم يقل فاجلدها ثم لارجمها ، وجاء في باقى الحديث الشريف «فاعترفت فأمر بها ﷺ فرجمت» وقد تكرر الرجم في زمانه ﷺ ولم يرو أحد أنه جمع بينه وبين الجلد فقطعنا بأنه لم يكن إلا الرجم فوجب كون الخبر السابق منسوخاً وإن لم يعلم خصوص الناسخ ، وأجيب عما فعل على كرم الله تعالى وجهه من الجمع بأنه رأى

لا يقاوم ما ذكر من القطع عن رسول الله ﷺ وكذا لا يقاوم إجماع الصحابة رضی الله تعالى عنهم ، ويحتمل أن يقال : إنه كرم الله تعالى وجهه لم يثبت عنده الإحصان إلا بعد الجلد وهو بعيد جداً كما يظهر من الرجوع إلى القصة والله تعالى أعلم ، وإحصان الرجم يتحقق بأشياء نعلمها بعضهم فقال :

شروط (١) إحصان أئت ستة نفذها عن النص مستغنياً
بلوغ وعقل وحرية ورابعها كونه مسلماً
وعقد صحيح ووطء مباح متى اختل شرط فلن يرجما

وزاد غير واحد كون واحد من الزوجين مساوياً الآخر في شرائط الإحصان وقت الإصابة بحكم النكاح فلوزوج الحرام المسلم البالغ العاقل أمة أو صبية أو مجنونة أو كسائية ودخل بها لا يصير محصناً بهذا الدخول حتى لو زنى من بعد لا يرجم ، وكذا لو تزوجت الحرة البالغة العاقلة المسلمة من عبد أو مجنون أو صبي ودخل بها لا تصير محصنة فلا ترجم لو زنت بعد *

وذكر ابن الدكّال شرطاً آخر وهو أن لا يبطل إحصانها بالارتداد فلوارتدا والعاياذ بالله تعالى ثم أسلمها لم يعد إلا بالدخول بعده ولو يبطل مجنون أو عته عاد بالافاقة ، وقيل بالوطء بعده . والشافعي لا يشترط المساواة في شرائط الإحصان وقت الإصابة فلا ترجم عنده في المستثنين السابقتين ، وكذا لا يشترط الاسلام فلوزنى الذمى الثيب الحر يجلد عندنا ويرجم عنده وهو رواية عن أبي يوسف وبه قال أحمد ، وقول مالك كقولنا * واستدل المخالف بما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن امرأة منهم ورجلاً زنيا فقال رسول الله ﷺ : ماتجدون في التوراة في شأن الرجم ؟ فقالوا فنقضهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام : كذبتم فيما زعمتم إن فيها الرجم فأثروا بالتوراة فسردها فوضع أحدهم يعني عبد الله بن عمرو يابده على آية الرجم وقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام : ارفع يدك فرفع يده فاذا آية الرجم فقالوا : صدق يا محمد فأمر بهما النبي ﷺ فرجما *

ودليلنا ما رواه إسحق بن راهويه في مسنده قال : أخبرنا عبد العزيز بن محمد حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : « من أشرك بالله فليس بمحصن » وقد رفع هذا الخبر كما قال إسحق مرة ووقف أخرى ، ورواه البارقي في سننه وقال : لم يرفعه غير راهويه بن راهويه ، ويقال : أنه رجع عن ذلك والصواب أنه موقوف اه . وفي العناية أن لفظ إسحق كإثراء ليس فيه رجوع وإنما ذكر عن الراوي أنه مرة رفعه ومرة أخرجه مخرج الفتوى ولم يرفعه ولا شك في أن مثله بعد صحة الطريق إليه محكوم برفعه على ما هو المختار في علم الحديث من أنه إذا تعارض الرفع والوقف حكم بالرفع وبعد ذلك إذا خرج من طرق فيباضع لا بض *

وأجاب بعض أجلة أصحابنا بأنه كان الرجم مشروعا بدون اشتراط الاسلام حين رجم رسول الله ﷺ الرجل والمرأة اليهوديين وذلك بما أنزل الله تعالى إليه عليه الصلاة والسلام ، وسؤاله ﷺ اليهود عما يجدونه في التوراة في شأنه ليس لأن يعلم حكمه من ذلك *

والقول بأنه عليه الصلاة والسلام كان أول ما قدم المدينة مأموراً بالحكم بما في التوراة ممنوع بل ليس ذلك إلا لبيحتهم بترك الحكم بما أنزل الله تعالى عليهم فلما حصل الغرض حكم ﷺ برجمهما بشرعه الموافق

لشرعهم وإذا علم أن الرجم كان ثابتاً في شرعنا حال رجوعها بلا اشتراط الاسلام . وقد ثبت حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما المفيد لاشتراط الاسلام وليس تاريخ يعرف به تقدم اشتراط الاسلام على عدم اشتراطه أو تأخره عنه حصل التعارض بين فعله ﷺ ورجم اليهوديين وقوله المذكور فيطلب الترجيع ، وقد قالوا : إذا تعارض القول والفعل ولم يعلم المتقدم من المتأخر يقدم القول على الفعل ، وفيه وجه آخر وهو أن تقدم هذا القول موجب لدفع الحد وتقديم ذلك الفعل يوجب الاحتياط في إيجاب الحد والأولى في الحدود ترجيح الرافع عند التعارض .

ولا يخفى أن كل مترجح فهو محكوم بتأخره اجتهدا فيكون الموعول عليه في الحكم حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ، وقول المخالف : أن المراد بالمحصن فيه المحصن الذى يقتص له من المسلم خلافاً للظاهر لأن أكثر استعمال الاحصان في احصان الرجم .

وردد بعضهم الآية على القائلين : إن حد زنا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة . وهم الامام الشافعى والامام أحمد . والثورى . والحسن بن صالح ، ووجه الرد أن قوله تعالى (الزانية والزانى) النخ شروع في بيان حكم الزنا ما هو فكان المذكور تمام حكمه والا كان تجهيلاً لا بياناً وتفصيلاً إذ يفهم منه أنه تمام وليس بتمام في الواقع فكان مع الشروع في البيان أبعد من البيان لانه أوقع في الجهل المركب وقوله كان الجمل بسيطاً يفهم بمقتضى ذلك أن حد الزانية والزانى ليس إلا الجلد ، وأخصر من هذا أن المقام مقام البيان فالكسوت فيه يفيد الحصر ، وقال المخالف : لو سلمنا الدلالة على الحصر وأن المذكور تمام الحكم ليكون المعنى ان حد كل ليس إلا الجلد فذلك منسوخ بما صح من رواية عبادة بن الصامت عنه ﷺ « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » وأجيب بأنه بعد التسليم لا تصح دعوى النسخ بما ذكر لانه خبر الواحد وعندنا لا يجوز نسخ الكتاب به ، والقول بأن الخبر المذكور قد تلفته الأمة بالقبول لا يجدى نفعا لانه إن اريد بتلقيه بالقبول اجماعهم على العمل به فممنوع ، فقد صح عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه لا يقول بتغريبهما وقال : حسبهما من الفتنة أن ينفيا ، وفي رواية كفى بالنفى فتنة ، وإن اريد اجماعهم على صحته بمعنى صحه سنده فكثير من اخبار الآحاد كذلك ولم تغرغ بذلك عن كونها آحاداً ، على أنه ليس فيه أكثر من كون التغريب واجبا ولا يدل على أنه واجب بطريق الحد بل مافى صحيح البخارى من قول أبي هريرة : إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قضى فيمن زنى ولم يحصن بنى عام وإقامة الحد ظاهر في أن النفى ليس من الحد لعطفه عليه ، وكونه استعمال الحد في جزء مساهم وعطف على الجزء الآخر بعيد فجاز كونه تعزيراً لمصلحة ، وقد يغرب الامام لمصلحة يراها في غير ما ذكر كما صح أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه غر ب نصر بن حجاج الى البصرة بسبب أنه بجلاله افتتن بعض النساء به فسمع قائلة يقال : إنها أم الحجاج النعنى ولذا قال له عبد الملك يوماً يا ابن الممتنية تقول .

هل من سبيل إلى خمر فأشربها أو هل سبيل إلى نصر بن حجاج
إلى قتي ماجد الاعراق (١) مقتبل سهل المحيا كريم غير ملجأ

(١) هو الذى لم يظهر فيه أثر كبير انتهى .

والقول بأنه لا يجتمع التعزيز مع الحد لا يخفى ما فيه . وادعى الفقيه الميمني أن الخبر المذكور منسوخ فان شطره الثاني الدال على الجمع بين الجلد والرجم منسوخ كما علمت ، وفيه أنه لا لزوم فيجوز أن تروى جملة نسخ بعضها وبعضها لم ينسخ ، نعم ربما يكون نسخ أحد الشطرين سهلا لتطرق احتمال نسخ الشطر الآخر فيكون هذا الاحتمال قائما فيما نحن فيه فيضعف عن درجة الأحاد التي لم يتطرق ذلك الاحتمال إليها فيكون أخرى أن لا ينسخ ما أفاده الكتاب من أن الحد هو الجلد لا غير على ما سمعت تقريره فتأمل *

ثم إن التعريب ليس مخصوصا بالرجل عند أولئك الأئمة فقد قالوا : تغرب المرأة مع محرم وأجرته عليها في قول وفي بيت المال في آخر ، ولو امتنع في قول يجبره الإمام وفي ماخر لا ، ولو كانت الطريق آمنة ففي تعريبها بلا محرم قولان ، وعند مالك . والأوزاعي إنما ينفي الرجل ولا تنفي المرأة لقوله عليه الصلاة والسلام : « البكر بالبكر » الخ ، وقال غيرهما من تقدم : إن الحديث يجب أن يشملها فان أوله «خذوا عني قد جعل الله تعالى لمن سيلا البكر البكر ، الخ وهو نص على أن النفي والجلد سبيل للنساء والبكر يقال : على الآثي الأتري إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « البكر تستأذن » ومع قطع النظر عن كل ذلك قد يقال : إن هذان المواضع التي ثبتت الأحكام فيه في النساء بالنصوص المفيدة أياها للرجال بتنقيح المناط ، هذا ثم لا يخفى أن الظاهر من (الزانية والزاني) ما يشمل الرقيق وغيره فيكون مقدار الحد في الجميع واحدا لكن قوله تعالى (فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب) الآية أخرجت الإمام فان الآية نزلت فيهن ، وكذا أخرجت العبيد إذ لا فرق بين الذكر والآثي بتنقيح المناط فيرجع في ذلك إلى دلالة النص بناء على أنه لا يشترط في الدلالة أولوية المسكوت بالحكم من المذكور بل المساواة تكفي فيه وقيل تدخل العبيد بطريق التغليب عكس القاعدة وهي تغليب الذكور *

ولا يشترط الإحصان في الرقيق لما روى مسلم . وأبو داود . والنسائي عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : « قال رسول الله ﷺ أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم من أحسن ومن لم يحسن » وفيه دليل على أن الشرط أعنى الإحصان في الآية الدالة على تنصيف الحد لا مفهوم له ، ونقل عن ابن عباس . وطاوس أنه لا حد على الأمة حتى تحسن بزواج ، وفيه اعتبار المفهوم ، ثم هذا الإحصان شرط للجلد لأن الرجم لا ينصف ، وللشافعي في تعريب العبد أقوال : يغرب سنة . يغرب نصف سنة . لا يغرب أصلا والخطاب في قوله تعالى : (فاجلدوا) لأئمة المسلمين ونوابهم *

واختلف في إقامة المولى الحد على عبده فعندنا لا يقيمه إلا بإذن الإمام ، وقال الشافعي . ومالك . وأحمد يقيمه من غير إذن ، وعن مالك إلا في الأمة المزوجة ، واستثنى الشافعي من المولى الذمي . والمكاتب . والمرأة ، وكذا اختلف في إقامة الخارجي المتغلب الحد فقليل يقيم وقيل لا ، وأدلة الأقوال المذكورة وتحقيق ما هو الحق منها في محله . والظاهر أن إقامة الحد المذكور بعد تحقق الزنا بأحدى الطرق المعلومه ، وقال اسحق : إذا وجد رجل وامرأة في ثوب واحد يجلد كل واحد منهما مائة جلدة وروى ذلك عن عمر . وعلى رضي الله تعالى عنهما ، وقال عطاء . والثوري . ومالك . وأحمد : يؤدبان على مذهبهم في الأدب (وَلَا تَأْخُذْ بِهِمَا رَأْفَةٌ) تُلطف ومعاملة برقة وشفقة (في دين الله) في طاعته وإقامة حده الذي شرعه عز وجل ، والمراد النهي عن

التخفيف في الجلد بأن يجلدوهما جلدا غير مؤلم أو بأن يكون أقل من مائة جلدة •
وقال أبو مجاز . ومجاهد . وعكرمة . وعطاء : المراد النهي عن إسقاط الحد بنحو شفاعته كأنه قيل : أقيموا عليه الحد ولا بد ، وروى معنى ذلك عن ابن عمر . وابن جبير ، وفي هذا دليل على أنه لا يجوز الشفاعة في إسقاط الحد ، والظاهر أن المراد عدم جواز ذلك بعد ثبوت سبب الحد عند الحاكم ، وأما قبل الوصول إليه والثبوت فإن الشفاعة عند الرافع لمن اتصف بسبب الحد إلى الحاكم ليطلقه قبل الوصول وقبل الثبوت تجوز ، ولم يخصوا ذلك بالزنا لما صح أنه عليه الصلاة والسلام أنكر على حبه أسامة بن زيد حين شفع في فاطمة بنت الأسود بن عبد الأسد المخزومية السارقة قطيفة ، وقيل حليا فقال له . « أتشفع في حد من حدود الله تعالى ؟ ثم قام فخطب فقال : أيها الناس إنما ناضل من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله تعالى لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » وكما تحرم الشفاعة يحرم قبولها فمن الزبير بن العوام رضى الله تعالى عنه أنه قال : إذا باغ الحد إلى الإمام فلا عفا الله تعالى عنه إن عفا ، و (بهما) قيل متعلق بمحذوف على البيان أى أعنى بهما ، وقيل بترأفوا محذوفا أى ولا ترأفوا بهما ، ويفهم صنيع أبى البقاء اختيار تعلقه بتأخذ والبال للسيبة أى ولا تأخذكم بسيبهم رافة ولم يجوز تعلقه برافة معللا بأن المصدر لا يتقدم ، وله عليه ، وعندى هو متعلق بالمصدر ويتوسع في الظرف ما لا يتوسع في غيره •

وقد حقق ذلك العلامة سعد الملة والدين في أول شرح التلخيص بمالاه زيد عليه ، و (فدين) قيل متعلق بتأخذ وعليه أبو البقاء ، وقيل متعلق بمحذوف وقع صفة لرافة . وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . والسلمى . وابن مقسم . ودأود بن أبي هند عن مجاهد (ولا يأخذكم) بالياء التحتية لأن تأنيث (رافة) مجازى وحسن ذلك الفصل . وقرأ ابن كثير (رافة) بفتح الهمزة ، وابن جريج (رافة) بالف بعد الهمزة على وزن فعالة وروى ذلك عن عاصم . وابن كثير ، ونقل أبو البقاء أنه قرأ (رافة) بقلب الهمزة الفا وهى في كل ذلك مصدر مسموع إلا أن الأشهر في الاستعمال ما وافق قراءة الجمهور •

(إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) من باب التهيج والالهاب كما يقال : ان كنت رجلا فاعمل كذا ولا شك في رجوليته وكذا المخاطبون هنا مقطوع بإيمانهم لكن قصد تهيجهم وتحريك حميتهم ليجدوا في طاعة الله تعالى ويجتهدوا في اجراء أحكامه على وجهها ، وذكر (اليوم الآخر) لتذكير مافيه من العقاب فى مقابلة الرافة بهما (وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ٣) أى ليحضره زيادة في التنكيل فإن التفضيح قد ينكل أكثر من التعذيب أولئك والليرة والموعظة ، وعن نصر بن علقمة أن ذلك أيدى لهما بالتوبة والرحمة للتفضيح وهو فى غاية البعد من السياق ، والأمر هنا على ما يدل عليه كلام الفقهاء . للتنبه •

واختلف فى هذه الطائفة فاخرج عبد بن حميد . وغيره عن ابن عباس أنه قال : الطائفة الرجل فا فوقه وبه قال أحد ، وقال عطاء . وعكرمة . واسحق بن راهويه : اثنان فصاعدا وهو القول المشهور لمالك ، وقال قتادة . والزهرى : ثلاثة فصاعدا ، وقال الحسن : عشرة ، وعن الشافعى . وزيد : أربعة وهو قول مالك ، قال الحفاجى : وتحقيق المقام أن الطائفة فى الأصل اسم فاعل مؤنث من الطواف الدوران أو الاحاطة فهى اما صفة نفس أى نفس طائفة فتطابق على الواحد أو صفة جماعة أى جماعة طائفة فتطابق على ما فوقه فهى

كالمشترك بين تلك المعاني فتحمل في كل مقام على ما يناسبه •

وذكر الراغب أنها إذا أريد بها الواحد يصح أن تكون جمعا كني به عن الواحد ويصح أن تكون مفرداً والتاء فيها كما في رواية ، وفي حواشي العبد لله روى يصح أن يقال للواحد طائفة ويراد نفس طائفة فهي من الطواف بمعنى الدوران •

وفي شرح البخاري حمل الشافعي الطائفة في مواضع من القرآن على أوجه مختلفة بحسب المواضع فهي في قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) واحد فأكثر واحتج به على قبول خبر الواحد وفي قوله تعالى (وليشهد عذابهما طائفة) أربعة وفي قوله سبحانه (فلتقم طائفة منهم معك) ثلاثة ، ورفقوا في هذه المواضع بحسب القرائن ، أما في الأولى فلأن الانذار يحصل به ، وأما في الثانية فلأن التشنيع فيه أشد ، وأما في الثالثة فلضمير الجمع بعد في قوله تعالى (ولياخذوا أسلحتهم) وأقله ثلاثة ، وكونها مشتقة من الطواف لا ينافيه لأنه يكون بمعنى الدوران أو هو الاصل وقد لا ينظر إليه بعد الغلبة فلذا قيل : إن تاءها للنقل انتهى ولا يخلو عن بحث •

والحق أن المراد بالطائفة هنا جماعة يحصل بهم التشهير ، والزجر وتختلف قلة وكثرة بحسب اختلاف الأماكن والأشخاص فرب شخص يحصل تشهيره وزجره بثلاثة وآخر لا يحصل تشهيره وزجره بعشرة ، وللقائل بالأربعة هنا وجه وجيه كما لا يخفى •

﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا ذَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ تقييح لأمر الزاني أشد تقييح ببيان أنه بعد أن رضى بالزنا لا يليق به أن ينكح العفيفة المؤمنة فينبغي أن ينكح زانية هي في ذلك طبقه ليوافق - كما قيل - شن طبقه أو مشركة هي أسوأ منه حالاً وأقبح أفْعالاً (فلا ينكح) خبر مراد منه لا يليق به أن ينكح كما تقول : السلطان لا يكذب أي لا يليق به أن يكذب نزل فيه عدم لياقة الفعل منزلة عدمه وهو كثير في الكلام ، ثم المراد اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا فيكون فيه من تقييح الزنا ما فيه •

ولا يشكل صحة نكاح الزاني المسلم الزانية المسلمة وكذا العفيفة المسلمة وعدم صحة نكاحه المشركة المذكورة في الآية إذا فسرت بالوثنية بالإجماع لأن ذلك ليس من اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا بل من حيثية أخرى يعلمها الشارع كما لا يخفى ، وعلى هذا الطرز قوله تعالى : ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ أي الزانية بعد أن رضيت بالزنا فولج فيها طلب شهوة الزاني لا يليق أن ينكحها من حيث أنها كذلك إلا من هو مثله وهو الزاني أو من هو أسوأ حالاً منها وهو المشرك ، وأما المسلم العفيف فأسد غيرته يأبى ورود جفرتها ويتجنب الأسود ورود ماء - إذا كان السكاب يلغ فيه

ولا يشكل على هذا صحة نكاحه إياها وعدم صحة نكاح المشرك سواء فسر بالوثني أو بالكتاني ليجتاح إلى الجواب وهو ظاهره والإشارة في قوله سبحانه : ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ٣﴾ يحتمل أن تكون للزنا المفهوم بما تقدم والتحريم عليه على ظاهره وكذا المؤمنين ، ولعل هذه الجملة وما قبلها متضدة لتعليل ما تقدم من الأمر والنهي ولذا لم يعطف قوله سبحانه : (الزاني لا ينكح) الخ عليه كما عطف قوله عز وجل الآتي (والذين يرمون

المحصات) الخ ، وأمر إشعار ما تقدم بالتحريم سهل ، وتخصيص المؤمنين بالتحريم عليهم على رأى من يقول: إن الكفار غير مكلفين بالفروع ظاهر ، وأما على رأى من يقول بتكليفهم بها كالأصول وإن لم تصح منهم إلا بعد الإيمان فتخصيصهم بالذكور لشرفهم ، ويحتمل أن تكون لنكاح الزانية وعليه فالمراد من التحريم المنع بالمؤمنين المؤمنون السكاملون ، ومعنى منعهم عن نكاح الزواني جعل نفوسهم آية عن الميل اليه فلا يليق ذلك بهم ، ولا يأتى حمل الآية على ما قرأ فيها ماروى في سبب نزولها بما أخرج أبو داود . والترمدى وحسنه . والحاكم وصححه . والبيهقى . وابن المنذر . وغيرهم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : « كان رجل يقال له مرثد يحمل الأسارى من مكة حتى يأتى بهم المدينة وكانت امرأة بغى بمكة يقال لها عناق وكانت صديقه له وأنه وعد رجلا من أسارى مكة بحمله قال فجيئت حتى انتهت إلى ظل حائط من حوائط مكة في ليلة مقمرة فجاءت عناق فأبصرت سواد ظل تحت الحائط فلما انتهت إلى عرفتى فقالت : مرثد؟ فقلت : مرثد فقالت : مرحبا وأهلا هلم فبت عندنا الليلة قلت : يا عناق حرّم الله تعالى الزنا قالت : يا أهل الخيام هذا الرجل يحمل أسرا كم قال فتبعني ثمانية وسلكت الخندمة فانتبهت إلى غار أو كهف فدخلت فجاءت حتى قاموا على راسى فطل بولهم على راسى وعماهم الله تعالى عنى ثم رجعوا ورجعت إلى صاحبي فحمله حتى قدمت المدينة فأثرت رسول الله ﷺ فقلت : يا رسول الله أنكح عناق ؟ فأمسك فلم يرد على شيئا حتى نزل (الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة) الآية فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام : يا مرثد (الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرّم ذلك على المؤمنين) فلا تنكحها لأن تفريق النهى فيه عن نكاح تلك البغى مما لا شبهة على صحته على تقدير كون الآية المفرع عليها لتقبيح أمر الزانى والزانية فكأنه قيل : إذا علمت أمر الزانية وأنها بلغت في القبح إلى حيث لا يليق أن ينكحها إلا مثلها أو من هو أسوأ حالا فلا تنكحها نعم في هذا الخبر ما هو أوفق بحمل الإشارة فيما مر إلى نكاح الزانية ويعلم منه وجه تقديم (الزانى) والاخبار عن الزانية بأنه لا ينكحها إلا زان أو مشرك على خلاف ما تقتضيه المقابلة ، وهذا العلماء في هذه الآية الجلية كلام كثير لا بأس بنقل ما تيسر منه وإبداء بعض ما قيل فيه ثم انظر فيه وفيما قدمناه واختر لنفسك ما يحلو فأقول : نقل عن الضحاك . والفعال ، وقال النيسابورى : إنه أحسن الوجوه في الآية أن قوله سبحانه (الزانى لا ينكح) الخ حكم مؤسس على الغالب المعتاد حتى به لجر المؤمنين عن نكاح الزواني بعد زجرهم عن الزنا وذلك أن الفاسق الخبيث الذى من شأنه الزنا والتعجب لا يرغب غالبا في نكاح الصالح من النساء اللاتي على خلاف صفته وإنما يرغب في فاسقة خبيثة من شكله أو في مشركة والفاسقة الخبيثة المساخة كذلك لا يرغب في نكاحها الصالح من الرجال وينفرون عنها وإنما يرغب فيها من هو من شكلها من الفسقة والمشركين ، ونظير هذا الكلام لا يفعل الخير إلا تقي فانه جار مجرى الغالب ، ومعنى التحريم على المؤمنين على هذا قيل التنزيه وعبر به عنه للتغليظ ، ووجه ذلك أن نكاح الزواني متضمن التشبه بالفاسق والتعرض للتهمة والتسبب لسوء القالة والظن في النسب إلى كثير من المفاسد ، وقيل : التحريم على ظاهره وذلك الفعل يتضمن محرمات والحرمة ليست راجعة إلى نفس العقد ليكون العقد باطلا وعلى القولين الآية محكمة ، ولا يخفى أن حمل الزانى والزنية على من شأنهما الزنا والتعجب لا يخلو عن بعد لأنهما فيما تقدم لم يكونا بهذا المعنى

والظاهر الموافقة ، وأيضاً لا يكاد يسلّم أن الغالب عدم رغبة من شانه الزنا في نكاح العفاف ورغبته في الزواني والمشركات فكثيراً ما شاهدنا كثيراً من الزناة يتحرون في النكاح أكثر من تحري غيرهم فلا يكاد أحدهم ينكح من في أقاربها شبهة زنا فضلاً عن أن تكون فيها وقليلاً ما سمعنا برغبة الزاني في نكاح زانية أو مشركة ، وأيضاً في حمل التحريم على التنزيه نوع بعد وكذا حمله على ظاهره مع التزام أن الحرمة ليست راجعة إلى نفس العقد .

وفي البحر روى عن ابن عمر وابن عباس . وأصحابه أن الآية في قوم مخصوصين كانوا يزنون في جاهليتهم يبغياء مشهورات فلما جاء الإسلام وأسلموا لم يمكنهم الزنا فأرادوا لفقهم زواج أولئك النسوة إذ كان من عادتهن الاتفاق على من تزوجهن فنزلت الآية لذلك ، والاشارة بالزاني إلى أحد أولئك القوم أطلق عليه اسم الزنا الذي كان في الجاهلية للتوبيخ ، ومعنى (لا ينكح إلا زانية أو مشركة) لا يريد أن يتزوج إلا زانية أو مشركة أى لا تنزع نفسه إلا إلى هذه الخسائس لقلة انضباطها ، والاشارة - بذلك - إلى نكاح أولئك البغايا والتحريم على ظاهره . ويرد على هذا التأويل أن الاجماع على أن الزانية لا يجوز أن يتزوجها مشرك انتهى .

وأنت تعلم أن هذا لا يريد بعد حل نفي النكاح على نفي إرادة التزوج إذ يكون المعنى حينئذ الزانية لا يريد أن يتزوجها إلا زان أو مشرك وليس في الاجماع ما ياباه ، وفيه أيضاً كلام يستعمله قريباً إن شاء الله تعالى ، نعم كون (الزاني) إشارة إلى أحد أولئك القوم وهم من المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين كإجماع في آثار كثيرة وقد أسلموا وتابوا من الزنا محل تردد إذ يبعد كل البعد أن يسم الله عز وجل بالزنا صحابياً لأن قد زنى قبل اسلامه ثم أسلم وتاب فخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ويطلق سبحانه عليه هذا الوصف الشنيع الذي غفره تبارك وتعالى له بمجرد أنه مال إلى نكاح زانية بسبب ما به من الفقر قبل العلم بحظر ذلك مع أنهم كانوا نادين على فراق من ينكحونهن إذا وجدوا عنهن غنى .

فقد أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه قال : لما قدم المهاجرون المدينة قدموها وهم يجهدون إلا قليل منهم والمدينة غالباً السعر شديدة الجهد وفي السوق زوان متعانات من أهل الكتاب واماء لبعض الأنصار قد رفعت كل امرأة منهن على بابها علامة لتعرف أنها زانية وكن من أخصب أهل المدينة وأكثرهم خيراً فرغب أناس من مهاجري المسلمين فيما يكتسبون للذي فيهم من الجهد فآشار بعضهم على بعض لوتزوجنا بعض هؤلاء الزواني فنصيب من فضول ما يكتسبون فقال بعضهم : نستأمر رسول الله ﷺ فأتوه فقالوا : يا رسول الله قد شق علينا الجهد ولا نجد ما نأكل وفي السوق بغايا نساء أهل الكتاب ولا نأمنهن ولا نأمن أنفسنا لأنفسهن فيصالح لنا أن نتزوج منهن فنصيب من فضول ما يكتسبون فاذا وجدنا عنهن غنى تركناهن فانزل الله تعالى الآية ، وأيضاً إطلاق الزاني عليه بهذا المعنى لا يوافق إطلاق الزانية على إحدى صاحبات الرايات ، وكذا لا يوافق إطلاق الزاني على من أطلق عليه في قوله سبحانه (الزانية) والزاني فاجلدوا) الخ .

وقال أبو مسلم وأبو حيان . وأخرجه أبو داود في ناسخه . والبيهقي في سننه ، والضياء في المختارة . وجماعة من طريق ابن جبير عن ابن عباس أن النكاح بمعنى الوطء أى الزنا (ذلك) اشارة إليه ، والمعنى الزاني لا يبطأ في وقت زناه إلا زانية من المسلمين أو أخس منها وهي المشركة والزانية لا يبطؤها حين زناها إلا زان

من المسلمين أو أخس منه وهو المشرك وحرم الله تعالى الزنا على المؤمنين .
وتعقب بأنه لا يعرف النكاح في كتاب الله تعالى إلا بمعنى التزويج وبأنه يؤدي إلى قولك الزاني لا يزني
الزانية والزانية لا تزني إلا بزنا وهو غير مسلم إذ قد يزني الزاني بغير زانية يعلم أحدهما بالزنا والآخر
جاهل به يظن الحل ، وإذا ادعى أن ذلك خارج مخرج الغالب كان من الأخبار بالوضاحت ، وإن حمل النفي
على النهي كان المعنى نهى الزاني عن الزنا إلا بزانية وبالعكس وهو ظاهر الفساد .
وأجيب عن الأول بأن جل العلماء على أن النكاح في قوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) بمعنى الوطء
دون العقد وردوا على من فسره بالعقد وزعم أن المطلقة ثلاثا تحمل زوجها الأول بعقد الثاني عليها دون
وطء ، وعن الثاني بأنه إخبار خارج مخرج الغالب أريد به تشنيع أمر الزنا ولذلك زيدت المشركة ، والاعتراض
بالوضوح ليس بشيء .

وللفاضل سري الدين المصري كلام طويل في ذلك ، وما قيل : إنه حيثن يكون كقوله تعالى (الخبيثات
للخبيثين) الخ فيحصل التكرار ستعلم إن شاء الله تعالى أنه لا يتم إلا في قول ، وقيل : النكاح بمعنى التزوج
والنفي بمعنى النهي وعبر به عنه للبالغة ، وأيد بقراءة عمرو بن عبيد (لا ينكح) بالجزم والتحريم على ظاهره •
قال ابن المسيب : وكان الحكم عاما في الزناة أن لا يتزوج أحدهم إلا زانية ثم جاءت الرخصة ونسخ ذلك
بقوله تعالى : (وأنكحوا الأيامى منكم) وقوله سبحانه (فأنكحوا ما طاب لكم من النساء) وروى القول
بالنسخ عن مجاهد ، وإلى ذلك ذهب الامام الشافعي قال في الأم : اختلف اهل التفسير في قوله تعالى : (الزاني لا
ينكح إلا زانية) الخ اختلافا متباينا ، قيل : هي عامة ولكنها نسخت ، أخبرنا سفيان عن يحيى عن سعيد بن
المسيب أنه قال : هي منسوخة بنسختها (وأنكحوا الأيامى منكم) فهي أى الزانية من أيامى المسلمين كما قال ابن
المسيب إن شاء الله تعالى ، ولنا دلائل من الكتاب والسنة على فساد غير هذا القول وبسط الكلام ، وقد
نقل هذا عن الامام الشافعي البقاعي ثم قال : إن الشافعي لم يرد أن هذا الحكم نسخ بآية الأيامى فقط بل مع
ما انضم إليها من الاجماع وغيره من الآيات والاحاديث بحيث صير ذلك دلالتها على ما تناوله متيقنا كدلالة
الخاص على ما تناوله فلا يقال : إنه خالف أصله في أن الخاص لا يفسخ بالعام بل العام المتأخر محمول على
الخاص لأن ما تناوله الخاص متيقن وما تناوله العام مظنون اهـ .

والجبايى يزعم أن النسخ بالاجماع ولعله أراد أنه كاشف عن ناسخ وإلا فالاجماع لا يكون ناسخا كما
بين في علم الأصول ، نعم في تحقق الاجماع هنا كلام . واعترض هذا الوجه بأنه يلزم عليه حل نكاح المشرك
للمسلمة ، وأقول : إن نكاح الكافر للمسلمة كان حلالا قبل الهجرة وبعدها إلى سنة الست وفيها بعد الحديبية
نزلت آية التحريم كما صرح بذلك العلامة ابن حجر الهيتمي وغيره ، وقد صح أن النبي ﷺ زوج بنته زينب
رضي الله تعالى عنها لأبي العاص بن الربيع قبل البعثة وبعث عليه الصلاة والسلام ثم هاجر وهاجرت معه
وهي في نكاح أبي العاص ولم يكن مؤمنا إذ ذاك واستمر الأمر على ذلك إلى سنة الست فلما نزلت آية التحريم لم
يلبث إلا يسيرا حتى جاء وأظهر إسلامه رضي الله تعالى عنه فردها ﷺ له بنكاحه الأول •
فيحتمل أن يكون النكاح المذكور حلالا عند نزول الآية التي من فيها بأن يكون نزولها قبل سنة الست

ثم نسخ ، وفي هذه السورة آيات نصوا على أن نزلها كان قبل ذلك وهي قوله تعالى (إن الذين جاؤا بالآلاف) الخ قال: إنها نزلت عام غزوة بني المصطلق وكانت سنة خمسة لليلتين خلتا من شعبان فلعل هذه الآية من هذا القبيل بل في أثر رواه ابن أبي شيبة عن ابن جبير وذكره العراقي . وابن حجر مظاهره أن هذه الآية مكية فاذا انضم هذا إلى ما روى عن ابن المسيب وقال به الشافعي يكون فيها نسخان لكن لم أر من نيه على ذلك ، وإذا صح كان هذا الوجه أقل من الأوجه السابقة مؤنة وكأني بك لا تفضل عليه غيره .

وذهب قوم إلى أن حرمة الزوج بالزانية أو من الزاني إن لم تظهر التوبة من الزنا باقية إلى الآن ، وعندم أنه إن زنى أحد الزوجين يفسد النكاح بينهما ، وقال بعضهم : لا يفسخ إلا أن الرجل يؤمر بطلاق زوجته إذا زنت فإن أمسكها أثم ، وعند بعض من العلماء أن الزنا عيب من العيوب التي يثبت بها الحبار فلو تزوجت برجل فبان لها أنه ممن يعرف بالزنا ثبت لها الخيار في البقاء معه أو فراقه ، وعن الحسن أن حرمة نكاح الزاني للعقوبة إنما هي فيما إذا كان مجلوداً وكذا حرمة نكاح العفيف للزانية إنما هي إذا كانت مجلودة فالمجلود عنده لا يتزوج إلا مجلودة والمجلودة لا يتزوجها إلا مجلودة وهو موافق لما في بعض الأخبار .

فقد أخرج أبو داود . وابن المنذر . وجماعة عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ لا ينكح الزاني المجلود إلا مثله » وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر وأن رجلاً تزوج امرأة ثم إنه زنى فاقم عليه الحد فجاءوا به إلى على كرم الله تعالى وجهه ففرق بينه وبين امرأته وقال له : لا تتزوج إلا مجلودة مثلك ، وعن ابن مسعود والبراء بن عازب أن من زنى بامرأة لا يجوز له أن يتزوجها أصلاً ، وأبو بكر الصديق . وابن عمر . وابن عباس وجابر . وجماعة من التابعين والأئمة على خلافه .

واستدل على ذلك بما أخرجه الطبراني . والدارقطني من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : « سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنى بامرأة وأراد أن يتزوجها فقال : الحرام لا يحرم الحلال ، هذا ومن أضعف ما قيل في الآية : إنه يجوز أن يكون معناها ما في الحديث من أن من زنى تزني امرأته ومن زنت يزني زوجها فتأمل جميع ذلك والله عز وجل يتولى هداك .

وقرأ أبو البرهم (وحرّم) بالبناء للماعل وهو الله تعالى ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (وحرّم) بفتح الحرم وضم الراء (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) شروع في بيان حكم من نسب الزنا إلى غيره بعد بيان حكم من فعله ، والموصول على ما اختاره العلامة الثاني في التلويح منصوب بفعل محذوف يدل فعل الأمر بعد عليه أي اجلدوا الذين ، ويجوز أن يكون في محل رفع على الابتداء ولا يخفى عليك خبره . والآية نزلت في امرأة عويم كما في صحيح البخاري ، وعن سعيد بن جبير أنها نزلت بسبب قصة الأفك والرمي مجاز عن الشتم .

• وجرح اللسان كجرح اليد • والمراد الرمي بالزنا كما يدل عليه إيراد ذلك عقيب الزواني مع جعل المفعول (المحصنات) الدال على التزامه عن الزنا وهذا كالصريح في ذلك ، وربما يدعى أن اشتراط أربعة من الشهود يشهدون بتحقيق ما رمى به كما يدل عليه قوله تعالى (ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) قرينة على المراد بناء على العلم بأنه لا شيء يتوقف ثبوته بالشهادة على شهادة أربعة إلا الزنا ، والظاهر أن المراد النساء المحصنات وعليه يكون ثبوت وجوب جلد رامي المحصن بدلالة النص للقطع بالباء الفارق وهو صفة

الأنوثة واستقلال دفع عار مانسب اليه بالتأثير بحيث لا يتوقف فهمه على ثبوت أهلية الاجتهاد ، وكذا ثبوت وجوب جلد رامية المحصن أو المحصنة بتلك الدلالة وإلا فالذين يرمون للجمع المذكور ، وتخصيص الذكور في جانب الرامي والأنثى في جانب المرمى لخصوص الواقعة ، وقيل المراد الفروج المحصنات وفيه أن إسناد الرمي بإباه مع ما فيه من التوصيف بالمحصنات من مخالفة الظاهر .

وقال ابن حزم وحكاه الزهراوى : المراد الأنفس المحصنات ، واستدل له أبو حيان بقوله تعالى (والمحصنات من النساء) فانه لو لا أن المحصنات صالح للعموم لم يقيد . وتعمق بان من النساء هناك قرينة على العموم ولا قرينة هنا ، وجعل كون حكم الرجال كذلك قرينة لا يتخلو عن شئ فالأولى الاعتماد على ما تقدم ، والا حصان هنا لا يتحقق إلا بتحقيق العفة عن الزنا وهو معناه المشهور وبالحرية والبلوغ والعقل والاسلام .

قال أبو بكر الرازى : ولا نعلم خلافا بين الفقهاء في ذلك . ولعل غيره علم فاستعلم إن شاء الله تعالى . وثبوته باقرار القاذف أو شهادة رجلين أو رجل وامرأتين خلافا لزر . ووجه اعتبار العفة عن الزنا ظاهر لكن في شرح الطحاوى في الكلام على العفة عدم الاقتصار على كونها عن الزنا حيث قال فيها : بان لم يكن وطئ امرأة بالزنا ولا بشبهة ولا بشكاح فاسد في عمره فان كان فعل ذلك مرة يريد النكاح الفاسد سقط عدالته ولا حد على قاذفه ، وكذا لو طئ في غير الملك فإذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره سقطت عدالته ، ولو وطئ في الملك إلا انه محرم فانه ينظر إن كانت الحرمة مؤقتة لا تسقط عدالته فإذا وطئ امرأته في الحيض أو أمته المجوسية . وإن كانت مؤبدة سقطت عدالته فإذا وطئ أمته وهى أخته من الرضاة .

ولو مس امرأة أو نظر إلى فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فدخل بها أو أمها لا يسقط أحصانه عند أبى حنيفة عليه الرحمة (١) وعندهما يسقط ، ولو وطئ امرأة بالنكاح ثم تزوج بها سقط أحصانه انتهى .
والمدكور في غير كتاب أن أبا حنيفة يشترط في سقوط الحد عن قاذف الوطأ في الحرمة المؤبدة كون تلك الحرمة ثابتة بحديث مشهور وطء المنكوحه بلا شهود الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام (لا نكاح إلا بشهود) وهو حديث مشهور أو ثابتة بالاجماع كمطوأة أبيه بالنكاح أو بملك اليمين لو تزوجها الابن أو اشتراها فوطئها ، ومثل ذلك عنده وطء منيته فانه لا يعتبر الخلاف عند ثبوت الحرمة بالنص وهنا قد ثبتت به لقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء) وإنما يعتبره إذا ثبتت بقياس أو احتياط كتبها بالنظر إلى الفرج والمس بشهوة فان ثبوتها فيما ذكر لاقامة السبب مقام المسبب احتياطاً ، ومن هذا يعلم حال فروع كثيرة فليحفظ ، وما ذكر من سقوط احصان من وطئ أمته وهى أخته من الرضاة فيه خلاف السكرخى فانه قال ، لا يسقط الاحصان بوطئها وهو قول الشافعى . ومالك . واحد لقيام الملك فكان كوطء أمته المجوسية ، وفيه أن الحرمة في وطء المجوسية يمكن ارتفاعها تكون مؤقتة وحرمة الرضاة لا يمكن ارتفاعها فلم يكن المحل قابلاً للحل أصلاً ، واشترط في الملك أن لا يظهر فساد بالاستحقاق فلو اشترى جارية فوطئها ثم استحققت فقذفه انسان لا يحد . وفي كافى الحاكم والقهستانى والفتح أن الوطء في الشراء الفاسد يسقط

(١) وكذا عند الأئمة الثلاثة اه منه

الحد عن القاذف وحمله بعضهم على ما ذكرنا ، وقال بعض الاجلة : كما يشترط العفة عن الزنا يشترط السلامة عن تهمته ويحتز به عن قذف ذات ولد ليس له أب معروف فانهم ذكروا أنه لا يحد قاذفها لمكان التهمة ، وقد ذكر ذلك المحصني في باب اللعان من شرح تنوير الابصار ، ولا تنافس اللواطة على الزنا فلو قذف بها لا يحد القاذف خلافاً لابن يوسف : ومحمد وقد اختلفا في أحكام كثيرة ذكرها زين الدين في بحره . وأما اعتبار الحرية فلا يطلق عليها اسم الاحصان قال الله تعالى (فاعلمين نصف ماعلى المحصنات من العذاب) فان المراد بالمحصنات فيه الحرائر فالريق ليس محصناً بهذا المعنى وكونه محصناً بمعنى آخر كالاسلام وغيره فيكون محصناً من وجه دون وجه وذلك شبيهة في احصائه فوجب درء الحد عن قاذفه فلا يحد حتى يكون محصناً بجميع المفهومات التي يطلق عليها لفظ الاحصان إلا ما اجمع على عدم اعتباره في تحقق الاحصان وهو كون المقدوفة زوجة أو كون المقدوف زوجاً فانه جاء بمعناه في قوله تعالى (والمحصنات من النساء) أى المتزوجات ولا يعتبر في احصان القذف بل في احصان الرجم ، ثم لاشك في أن الاحصان أطلق بمعنى الحرية كما سمعت وبمعنى الاسلام في قوله عز وجل (فاذا أحصن) قال ابن مسعود : أسلمن وهذا يكفي في اثبات اعتبار الاسلام في الاحصان ، وعن داود عدم اشتراط الحرية وانه يحد قاذف العبد ، وأما اعتبار العقل والبلوغ ففيه اجماع إلا ما روى عن أحمد عليه الرحمة من أن الصبي الذي يجامع مثله محصن فيحد قاذفه ، والأصح عنه موافقة الجماعة ، وقول مالك في الصبية التي يجامع مثلاً يحد قاذفها خصوصاً إذا كانت مراقة فان الحد لعله الحاق العار ومثلها يلحقه العار ، وكذا قوله وقول الليث : إنه يحد قاذف المجنون لذلك ، والجماعة يمنعون كون الصبي والمجنون يلحقهما العار بنسبتهما إلى الزنا بل ربما يضحك من ناسبهما اليه إمالعدم صحة قصده منهما وإما لعدم مخاطبتهما بالمحرمات وما أشبه ذلك ، ولو فرضنا لحوق عار بالمراهق فليس ذلك على الكمال فيندري الحد ، ومثل الصبي والمجنون في أنه ربما يضحك من نسبة الزنا اليهما الرقاء والمجبوب بل هما أولى بذلك لعدم تصوره فيهما ولذا لا يحد بقذفهما ، وإلا ما روى عن سعيد . وابن أبي ليلى من أنه يحد بقذف الذمية إذا كان لها ولد مسلم ، وكذا ما قيل : إنه يحد بقذفها إذا كانت تحت مسلم ، ثم إن الاسلام والحرية إذا لم يكونا موجودين وقت الزنا المقدوف به بل كانا موجودين وقت القذف لا يفيدان شيئاً فلو قذف امرأة مسلمة زنت في نصرانيتها أو رجلاً مسلماً زنى في نصرانيتها وقال : زينت أو زينت وأنت كافرة أو زينت وأنت كافر أو قذف معتقاً زنى وهو عبد أو معتقاً زنت وهى أمة وقال : زينت أو زينت وأنت عبد أو أنت أمة لا يحد ، وكذا المكاتب والمكاتبه والكافر الحربى إذا زنى في دار الحرب ثم أسلم ، ويفهم من كلامهم أن البلوغ والعقل كالاسلام والحرية في ذلك ، فقد صرحوا فيها إذا قال : زينت وأنت صغيرة أو زينت وأنت مجنون بانه لا يحد ، وكان المدار في درء الحد الصدق في كل ذلك ، ومن هنا قال في المبسوط : إن الموطأ إذا كانت مكرهة يسقط احصانها ولا يحد قاذفها كما يسقط احصان المكره الواطئ . ولا يحد قاذفه لأن الاكراه يسقط الائتم ولا يخرج الفعل به من أن يكون زنى ، لكن ذكر فيه أن من قذف زانياً لاحد عليه سواء قذفه بذلك الزنا بعينه أو بزنى آخر من جنسه أو أبهم في حالة القذف ، ووجه أن الله تعالى أوجب الحد على من رمى المتصف بالاحصان وبالزنا لا يبقى احصان فلا يثبت الحد خلافاً لابراهيم . وابن أبي ليلى ، نعم اذا كان القذف بزنا تاب عنه المقدوف يعزى القاذف ، وهذا يقتضى أنه لا يحتاج سقوط الحد في المسائل السابقة إلى التقييد

فليتأمل، ولو تزوج مجوسى بأمة أو بنته ثم أسلم ففسخ النكاح فقتله مسلم في حال إسلامه يحد عند أبي حنيفة عليه الرحمة بناء على ما يراه من أن أنكحة المجوس لها حكم الصحة.

وقال الإمامان: لا يحد بناء على أن ليس لها حكم الصحة وهو قول الأئمة الثلاثة، ولا يعلم خلاف بين من يعتبر الحرية في الإحصان في أنه لا حد على من قذف مكاتباً مات وترك وفاء، لكن الشبهة في شرط الحد وهو الإحصان لاختلاف الصحابة رضى الله تعالى عنهم في أنه مات حراً أو عبداً وذلك يوجب درء الحد ولأنه يدرأ بالشبهة، لا يحد من قذف أخرس فإن هناك احتمال أن يصدقه لو نطق ولا يقول على إشارته هنا وإن قالوا: إنها تقوم مقام عبارته في بعض الأحكام لقيام الاحتمال فيها، واشتراطوا أيضاً أن يوجد الإحصان وقت الحد حتى لو ارتد المقتذوف سقط الحد ولو أسلم بعد، وكذا لو زنى أو وطئ وطأ حراماً أو صار معتوها أو أخرس وبقي ذلك لم يحد كما في كافى الحاكم، واشتراطوا أيضاً أن لا يموت قبل أن يحد القاذف لأن الحد لا يورث، وأن لا يكون المقتذوف ولد القاذف أو ولد ولده فلا يحد من قذف أحدهما إلى غير ذلك مما ستعلم بهضه إن شاء الله تعالى. ولم يصرح أكثر الفقهاء بشروط القاذف، ويفهم من كلامهم أنه يشترط فيه أن يكون - بالغاً - فلا يحد الصبي إذا قذف ويعزر - عاقلاً - فلا يحد المجنون ولا السكران إلا إذا سكر بمحرم - ناطقاً - فلا يحد الآخرس لعدم التصريح بالزنا، وصرح بهذا ابن الشاذلي عن النهاية - طائفاً - فلا يحد المكره - قاذفاً في دار العدل - فلا يحد القاذف في دار الحرب أو البغي، وفي الآية إشارة إلى بعض ذلك، ويحتمل أن يحد من الشروط كونه عالماً بالحرمة حقيقة أو حكماً بأن يكون ناشئاً في دار الإسلام، لكن في كافى الحاكم حربي دخل دار الإسلام بامان فقتل مسلماً يحد في قوله الأخير وهو قول صاحبيه، وظاهره أنه يحد ولو كان قذفه في فور دخوله، ولعل وجهه أن الزنا حرام في كل ملة فيحرم القذف به أيضاً فلا يصدق بالجهل، ويشترط أن يكون القذف بصريح الزنا بأي لسان كان كما صرح به جمع من الفقهاء والحقوا به بعض الفاظ ثبت الحد بها بالأثر والاجماع فيحد بقوله: زنيته أو زاني بياه ساكنة وكذا يازاني بهمة مضمومة عند أبي حنيفة. وأبى يوسف خلافاً لحمد فلا يحد بذلك عنده لأنه حقيقة عنده في الصعود. وتعقب بأن ذلك إنما يفهم منه إذا ذكر مقرونًا بمحل الصعود، على أنه ينبغي أن يكون المذهب أنه لو قيل مع ذكر محل الصعود في حالة الغضب والسباب يكون قذفاً، فقد جزم في المبسوط بالحد فيما إذا قال: زانت في الجبل أو على الجبل في حالة الغضب ولو قال لامرأة: يازاني حد اتفاقاً، وعلة في الجوهرة بأن الأصل في الكلام التذكير، ولو قال للرجل: يازانية لا يحد عند الإمام. وأبى يوسف لأنه أحال كلامه فوصف الرجل بصفة المرأة، وقال محمد: يحد لأن الهاء تدخل للبالغة كما في علامة. وأجيب بأن كونها للبالغة مجاز بل هي لما عهد لها من التأنيث ولو كانت في ذلك حقيقة فالحد لا يجب للشك، ويحد بقوله: أنت أزنى من فلان أو أنت على مافى الظهيرية وهو الظاهر، لكن في الفتح عن المبسوط أنه لا حد في أنت أزنى من فلان أو أزنى الناس، وعلة في الجوهرة بأن معناه أنت أقدر على الزنا، وفي الفتح بأن أفعل في مثله يستعمل للتزجيج في العلم فكانه قال: أنت أعلم بالزنا، ولا يخفى أن قصد ذلك في حالة السباب بعيد، وفي الحاشية في أنت أزنى الناس أو أزنى من فلان الحد، وفي أنت أزنى مني لا حد، ولا يخفى أن التمرة غير ظاهرة، وقد يقال: إن قوله: أنت أزنى من فلان فيه نسبة فلان إلى الزنا وتشريك المخاطب معه في ذلك بخلاف أنت أزنى مني لأن فيه نسبة نفسه

إلى الزنا وذلك غير قذف فلا يكون قذفاً للمخاطب لأنه تشارك له فيما ليس بقذف ، ويحد بلست لأليك لما فيه من نسبة الزنا إلى الأم ولما جاء في الأثر عن ابن مسعود لأحد إلا في قذف محصنة أو نفي رجل من أبيه ، وقيد بكونه في حالة الغضب إذ هو في حالة الرضا يراد به المعاتبة بنفي مشابهته له ، وذكر أن مقتضى القياس أن لأحد به مطلقاً لجواز أن ينفي النسب من أبيه من غير أن تكون الأم زانية من كل وجه بان تكون موطوءة بشبهة ولدت في عدة الواطئ. لكن ترك ذلك للأثر ، ولأحد بالتعريض كأن يقول ما أنا بزنا أوليست أمي زانية وبه قال الشافعي . وسفيان الثوري . وابن شبرمة والحسن بن صالح وهو الرواية المشهورة عن أحمد ، وقال مالك . وهو رواية عن أحمد : يحد بالتعريض لما روى الزهري عن سالم عن ابن عمر قال كان : عمر رضي الله تعالى عنه يضرب الحد بالتعريض ، وعن علي كرم الله تعالى وجهه أنه جلد رجلاً بالتعريض ، ولأنه إذا عرف المراد بدليله من القرينة صار كالصريح ، وللجماعة أن الشارع لم يعتبر مثله فانه حرم صريح خطبة المتوفى عنها زوجها في العدة وأباح التعريض فقال سبحانه : (ولا تواعدوهن سرا) وقال تعالى : (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو كنتم) فإذا ثبت من الشرع عدم اتحاد حكمها في غير الحد لم يحز أن يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المختلط في درته ، وهو أولى من الاستدلال بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يلزم الحد للذي قال : يا رسول الله إن امرأتى ولدت غلاما أسود يعرض بنفسه لأن الزام حد القذف متوقف على الدعوى والمرأة لم تدع ذلك ، ولأحد بوطئك فلان وطأ حراما أو جامعك حراما أو فجرت بفلانة أو يا حرام زاده أو أذهب فقل لفلان : إنك زان فذهب الرسول فقال له ذلك عنه بان قال : فلان يقول إنك زان إلا قال له : إنك زان فانه يحد الرسول حيثنذ ، واستيفاء ما فيه حد ومالا حد فيه في كتب الفقه ، ووقولنا في كذا حد على إرادة إذا تحقق الشرط المفهوم من قوله سبحانه : (ثم لم يأتوا) الخ ، واشترط الاتيان بأربعة شهاد تشديدا على القاذف ، ويشترط كونهم رجلا لما صرحوا به من أنه لا مدخل لشهادة النساء في الحدود وظاهر إتيان التاء في العدد مشعر باشتراط كونهم كذلك ، ولا يشترط فيهم العدالة ليلزم من عدم الاتيان بأربعة شهاد عدول الجلد لما صرح به في الملتقط من أنه لو أتى بأربعة فساق فشهدوا أن الأمر كما قال درئ الحد عن القاذف والمقذوف والشهود ، ووجه ذلك أن في الفاسق نوع قصور وإن كان من أهل الأداء والتحمل ولذا لو قضى بشهادته نفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا فيسقط الحد عنهم وعن القاذف وكذا عن المقذوف لا اشتراط العدالة في الثبوت ، ولو كانوا عبيدا أو عبيدا أو محدودين في قذف فانهم يحدون للقذف دون المشهود عليه لعدم أهلية الشهادة فيهم كما قيل *

والظاهر أن القاذف يحد أيضا لأن اليهود إذا حدوا مع أنهم أئمتكموا على وجه الشهادة دون القذف فحد القاذف أولى ، والظاهر أن المراد ثم لم يأتوا بأربعة شهاد يشهدون على من رمى بأنه زنى ، والمتبادر أن يكون ذلك عن معاينة لكن قال في الفتى : لو شهد رجلان أو رجل وامرأتان على إقرار المقذوف بالزنا يدرا عن القاذف الحد وكذا عن الثلاثة أى الرجل والمرأتين لأن الثابت بالينة كالثابت فكأننا سمعنا إقراره بالزنا انتهى *

وأنت تعلم أن البينة على الإقرار لا تعتبر بالنسبة إلى حد المقذوف لأنه إن كان منكراً فقد رجع بالانكار عن الإقرار وهو موجب لدره الحد فتلفوا البينة ، وإن أقرب شرطه لا تسمع فانها إنما تسمع مع الإقرار في سبع

مواضع ليس هذا الموضع منها ، ويشترط اجتماع شهود الزنا في مجلس الحاكم بأن يأتوا اليه مجتمعين أو فرادى ويجتمعوا فيه ويقوم منهم إلى الحاكم واحد بعد واحد فلم يأتوا كذلك بأن أتوا متفرقين أو اجتمعوا خارج مجلس الحاكم ودخلوا واحداً بعدوا وحدهم وشهادتهم وحدوا حد القذف .

والظاهر أنه يجوز أن يكون أحد الشهود زوج المقدوفة لاندراجها في (أربعة شهداء) وبه قال أبو حنيفة . وأصحابه وروى ذلك عن الحسن . والشعبي . وقال مالك . والشافعي : يلاعن الزوج وتحد الثلاثة ، وروى مثله عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وظاهر الآية أنه إذا لم يأت القاذف بتيام العدة بان أتى باثنين أو ثلاثة منها جلد وحده ولا يجلد الشاهد إلا أن المأثور جلده ، فقد روى أنه شهد على المغيرة بالزنا شبل بن معبد الجلي . وأبو بكر . وأخوه نافع وتوقف زياد فحد الثلاثة عمر رضي الله تعالى عنه بحضر من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ولم ينكروا عليه وهم هم . وفي كفة (ثم) إشاراً بجواز تأخير الاتيان بالشهود كما أن في كفة (لم) إشارة إلى تحقق العجز عن الاتيان بهم وتقرره .

وفي غير كتاب من كتب الفروع لأصحابنا أن القاذف إذا عجز عن الشهود للحال واستأجل لأحضارهم زاعماً أنهم في المضيء جل مقدار قيام الحاكم من مجلسه فان عجز حد ولا يكفل ليذهب لطلبهم بل يحبس ويقال: ابعث اليهم من يحضرهم عند الامام . وأبى يوسف في أحد قوله لأن سبب وجوب الحد ظهر عند الحاكم فلا يكون له أن يؤخر الحد لتضرر المقدوف بتأخير دفع المار عنه والتأخير مقدار قيامه من المجلس قائل لا يتضرر به ، وفي قول أبي يوسف الآخر وهو قول محمد يكفل أي بالنفس إلى ثلاثة أيام . وكان أبو بكر الرازي يقول : مراد أبي حنيفة أن الحاكم لا يجبره على اعطاء الكفيل فاما إذا سمحت نفسه به فلا بأس لأن تسليم نفسه مستحق عليه والكفيل بالنفس إنما يطالب بهذا القدر ، وذكر ابن رستم عن محمد أنه إذا لم يكن له من يأتي بالشهود يبعث معه الحاكم واحداً ليرده عليه ، والأمر في قوله سبعانه (فاجلدوه) لولاة الأمر ونوايهم .

والظاهر وجوب الجلد وإن لم يطالب المقدوف وبه قال ابن أبي ليلى ، وقال أبو حنيفة . وأصحابه . والأوزاعي . والشافعي : لا يحد إلا بمطالبته . وقال مالك : كذلك إلا أن يكون الامام سمعه يقذفه فيجده إن كان مع الامام شهود عدول وإن لم يطالب المقدوف كذا قال أبو حيان . والمقدوف المطالبة وإن كان آمراً للقاذف بقذفه لأن الأمر لا يسقط الحد كما نقل الحسكفي ذلك عن شرح التكملة ثم لا يخفى أن القول بأن القاذف لا يحد إلا بمطالبة المقدوف ظاهر في أن الحد حق العبد ويشهد لذلك أحكام كثيرة ذكرها أصحابنا . منها أنه لا تبطل الشهادة على ما يوجب بالتقادم . ومنها أنه لا يدفعه الرجوع عن الاقرار بوجه . ومنها أنه يقام على المستأن وإما يؤخذ المستأن بما هو من حقوق العباد ومنها أنه يقدم استيفاءه على استيفاء حد الزنا وحد السرقة وشرب الخمر . ومنها أنه يقيمه القاضي بعده إذا علمه في أيام قضائه ولذا لو قذف محضرته يحده .

وعندنا أحكام تشهد بأنه حق الله عز وجل . منها أن استيفاءه إلى الامام وهو إما يتعين ثانياً في استيفاء حق الله تعالى وأما حق العبد فاستيفاءه اليه . ومنها أنه لا يحلف القاذف إذا أنكر سببه وهو القذف ولم تقم عليه بينة . ومنها أنه لا ينقلب مالا عند السقوط . ومنها أنه ينتصف بالرق كسائر العقوبات الواجبة

حقاله عز وجل ، وذكر ابن الهمام أنه لا خلاف في أن فيه حق الله تعالى وحق العبد إلا أن الشافعي مال إلى تغليب حق العبد باعتبار حاجته وغنى الحق سبحانه وتعالى ونحن صرنا إلى تغليب حق الله تعالى لأن ما للعبد من الحقوق يتولى استيفاءه مولاه فيصير حق العبد موجبا لتغليب حق الله تعالى لا مهدرا ولا كذلك عكسه أى لو غلب حق العبد لزم أن لا يستوفى حق الله عز وجل إلا بأن يجعل ولاية استيفائه اليه وذلك لا يجوز إلا بدليل ينصبه الشرع على إثابة العبد في الاستيفاء ولم يثبت ذلك بل الثابت هو استنابة الامام حتى كان هو الذى يستوفيه كمائر الحدود التى هى حقه سبحانه وتعالى . وينفرد على الخلاف أن من ثبت أنه قذف فأت قبل إقامة الحد على القاذف لا يورث عنه إقامة الحد عندنا اذ الارث يجرى فى حقوق العباد بشرط كونها مالا أو ما يتصل بالمال (١) أو ما ينقلب اليه (٢) وتورث عنده ، وأن الحد لا يسقط عندنا بعد ثبوته الا أن يقول المذوف : لم يقذفنى أو كذب شهودى وحينئذ يظهر أن القذف لم يقع موجبا للحد لا أنه وقع ثم سقط بقوله ذلك وهذا كما إذا صدقه المذوف ، وقال زين الدين : أن المذوف إذا عفا لم يكن للامام استيفاء الحد لعدم الطلب فاذا عاد . وطلب يقيمه ويلغو العفو ، وعند الشافعي يصح العفو وعن أبى يوسف مثله ، وكان المراد أنه اذا عفا سقط الحد ولا ينفع العود إلى المطالبة وأنه لا يجوز الاعتياض عنه عندنا وبه قال مالك ، وعنده يجوز وهو قول أحمد وأنه يجرى فيه التداخل عندنا لا عنده وبقولنا قال مالك . والثورى . والشمسي . والنخعي . والزهري . وقتادة . وطاوس . وحماد . وأحمد في رواية حتى إذا حد الاسوطا قذف آخر فانه يتم الاول ولاشئ للثاني

وكذا اذا قذف واحدا مرات أو جماعة بكلمة مثل أتم زناة أو بكلمات مثل أنت يا زيد زان وأنت يا عمرو زان وأنت يا بشر زان فى يوم أو أيام يحد حداً واحداً إذا لم يتخلل حد بين القذفين ه
ووافقنا الشافعي فى الحد الواحد لقاذف جماعة بكلمة مرة واحدة ، وفى الظهيرية من قذف انسانا فحد ثم قذفه ثانيا لم يحد ، والأصل فيه ما روى أن أبا بكر لما شهد على المغيرة فحد لما سمعت ثانياً يقول بعد ذلك فى المحافل : أشهد أن المغيرة لزان فأراد عمر رضى الله تعالى عنه أن يحده ثانياً فتمعه على كرم الله تعالى وجهه فرجع إلى قوله وصارت المسئلة اجماعاً اه ، والظاهر أن هذا فيما إذا قذفه ثانياً بالزنا الاول أو أطلق لخل اطلاقة على الاول لأن المحدود بالقذف يكرر كلامه لاظهار صدقه فيأخذ به كما فعل أبو بكره فانه لم يردان المغيرة لزان أنه زان غير الزنا الاول ، أما إذا قذفه بعد الحد بزنا آخر فانه يحده به كما فى الفتح •

وذكر صدر الاسلام أبو اليسر فى مبسوطه الصحيح أن الغالب فى هذا الحد حق العبد كما قال الشافعي لأن أكثر الأحكام تدل عليه والمعقول يشهد له وهو أن العبد ينتفع به على الخصوص ، وقد نص محمد فى الأصل على أن حد القذف كالقصاص حق العبد ، وتقويضه إلى الامام لأن كل أحد لا يبتدى إلى إقامته ولأنه ربما يريد المذوف موته لحققة فيقع متلفاً ، وإنما لا يورث لانه مجرد حق ليس مالا ولا بمنزلة فهو اختيار الشرط وحق الشفعة بخلاف القصاص فانه ينقلب إلى المال ، وأيضاً هو فى معنى ملك العين لأن من له القصاص يملك اتلاف العين وملك الاتلاف ملك العين عند الناس فصار من عليه القصاص كالملك لمن له القصاص فيملكه

الوارث في حق استيفاء القصاص ، وإنما لا يصح عقوه لأنه متمنت فيه لأنه رضا بالعار والرضا بالعار عار ولا يخفى ما في ذلك من الأبحاث *

والشافعي يستدل بالآية لعدم التداخل فإن مقتضاها ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية فيتكرر بتكرره . ويحاج بأن الإجماع لما كان على دفع الحدود بالشبهات كان مقيداً لما اقتضته الآية من التكرار عند التكرار بالتكرار الواقع من بعد الحد الأول بل هذا ضروري لظهور أن المخاطبين بالاقامة في قوله تعالى (فاجلدوهم) هم الحسكام ولا يتعاق بهم هذا الخطاب إلا بعد الثبوت عندهم فكان حاصل الآية إيجاب الحد إذا ثبت عندهم السبب وهو الرمي وهو أعم من كونه بوصف السكثرة أو القلة فإذا ثبت وقوعه منه كثيراً كان موجبا للجلد ثمانين ليس غير فإذا جلد ذلك وقع الامتثال ، ثم هو عليه الرحمة ترك مقتضى التكرار بالتكرار فيما إذا قذف واحداً مرة ثم قذفه ثانياً بذلك الزنا فإنه لا يجد مرتين عنده أيضاً ، وكذا في حد الزنا والشرب فإنه إذا زنى ألف مرة أو شرب كذلك لا يجد إلا مرة ، فالحق أن استدلاله بالآية لا ينخلص فإنه ملجئ إلى ترك مثلها من آية أخرى وهي آية حد الزنا فيعود إلى أن هذا حق آدمي بخلاف الزنا فكان المبنى هو اثبات أنه حق الله عز وجل أو حق العبد ، والنظر الدقيق يقتضي أن الغالب فيه حق الله سبحانه وتعالى فتدبره

ثم الظاهر أن الرمي المراد في الآية لا يتوقف على حضور المرمي وخطابه فحذف المحض حاضر أو غائبا له الحكم المذكور كما في التاتارخانية نقلا عن المضمرات واعتمده في الدرر ، ويدل على أن الغيبة كالحضور حده عليه السلام أهل الافك مع أنه لم يشأه أحد منهم به من زهوا الله تعالى عنه ، فافى حاوى الزاهدى سمع من أناس كثيرة أن فلانا يزنى بفلاتة فتكلم بما سمعه منهم مع آخر في غيبة فلان لا يجب حد القذف لأنه غيبة لارمى وقذف بالزنا لأن الرمي والقذف به إنما يكون بالخطاب كقوله : يا زاني بازانية ضعيف لا يعول عليه *

والظاهر أيضاً أنه لا فرق بين رمى الحي ورمى الميت فإذا قال : أبوك زان أو أمك زانية كان قاذفاً ويحد عند تحقق الشرط لا لو قال : جدك زان فإنه لا حد عليه لما في الظهيرية من أنه لا يدري أى جد هو ، وفي الفتح لأن في أجداده من هو كافر فلا يكون قاذفاً ما لم يعين محصنا . ويطلب بحد القذف للبيت من يقع القذف في نسبه بالقذف وهو الوالد وان علا والولد وان سفل ، ولا يطالبان عن غائب خلافا لابن أبي ليلي لعدم اليأس عن مطالبته ولأنه يجوز أن يصدق القاذف ، وولد البنت كولد الابن في هذا الفصل خلافا لما روى عن محمد ، وثبت المطالبة للمحروم عن الميراث بقتل أورق أو كفر ، نعم ليس للعبد أن يطلب مولاه بقذف أمه الحرة التي قذفها في حال موتها ، وعند فرذا كان الولد عبداً أو كافراً لاحقاً له فيها مطلقاً ، وثبت لا بعد مع وجوده لا يقرب فيطالب ولد الولد ومع وجوده لا بد له من قذفه ولو لم يعاب بعضهم كان لغيره المطالبة لأنها لا بد من قذفه ، والام كالأب فيطالب بحد قذف ولدها لأم الأم وأبوها ، ولا يطالب الابن أباه وجدته وان علا بقذف أمه وهو قول الشافعي . وأحمد . ورواية عن مالك ، والمشهور عنه أن لابن أن يطلب الأب بقذف الأم فيقيم عليه الحد وهو قول أبي ثور . وابن المنذر لعموم الآية أو إطلاقها ولأنه حد هو حق الله عز وجل ولا يمنع من إقامة قرابة الولاد ه

وأجيب بأن عموم قوله تعالى (ولا تغتلبوا أموالكم) مانع من إقامة الولد الحد على أبيه ولا فائدة للطالبة سوى ذلك والمانع مقدم ، وقد صح أنه عليه السلام قال «لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده» وأجمعوا على أنه لا يقتض

منه بقتل ولده ولاشك أن أهدار جانيته على نفس الولد توجب أهدارها في عرضه بطريق الأولى مع أن القصاص متيقن سببه والمغلب فيه حق العبد بخلاف حد القذف فيهما ، ولاحق لأخي الميت وعمه وعمته وخاله وخالته في المطالبة بحد قذفه .

وعند الشافعي . ومالك عليهما الرحمة تثبت المطالبة لكل وارث وهو رواية غريبة عن محمد ، وللشافعية فيمن يرثه ثلاثة أوجه ، الأول جميع الورثة . والثاني غير الوارث بالزوجية . والثالث ذكر العصباء لا غير . والظاهر أن مطالبة من له المطالبة بالحد غير واجبة عليه بل في التاتارخانية وحسن أن لا يرفع القاذف إلى القاضي ولا يطالب بالحد . وحسن من الإمام أن يقول للطلاب أعرض عنه ودعه اهـ .

وكأنه لا فرق في هذا بين أن يعلم الطالب صدق القاذف وأن يعلم كذبه . وما نقل في القنية من أن المقذوف إذا كان غير عفيف في السر له مطالبة القاذف ديانة فيه نظر لا يخفى . وظاهر الآية أنه لا فرق بين أن يكون الرامي حراً وأن يكون عبداً فيجند كل منهما إذا قذف وتحقق الشرط ثمانين جلدة . وبذلك قال عبدالله بن مسعود . والأوزاعي . وجهه الأئمة على أن العبد ينصف له الحد لما علبت أول السورة . وإذا أريد إقامة الحد على القاذف لا يجرد من ثيابه إلا في قول مالك لأن سببه وهو النسبة إلى الزنا كذباً غير مقطوع به لجواز كونه صادقاً غير أنه عاجز عن البيان .

نعم ينزع عنه القرو والثوب المحشو لانهما يمتنعان من وصول الألم إليه كذا في عامة الكتب ، ومقتضاه أنه لو كان عليه ثوب ذو بطانة غير محشو لا ينزع . والظاهر كما في الفتح أنه لو كان هذا الثوب فوق قميص نزع لأنه يصير مع القميص كالخمش أو قريباً من ذلك ويمنع إيصال الألم وكيف لا يضرب هنا أخف من ضرب الزنا . هذا وقرأ أبو زرعة . وعبدالله بن مسلم (باربعة) بالتونين فشهداء بدل أوصفة . وقيل حال أو تمييز وليس بذلك . وهي قراءة فصيحة ورجحها ابن جني على قراءة الجمهور بناء على إطلاق قولهم : انه إذا اجتمع اسم العدد والصفة كان الاتباع أجود من الإضافة .

وتعقب بأن ذلك إذا لم تجر الصفة مجرى الاسماء في مباشرتها العوامل وأما إذا جرت ذلك المجرى فحكمها حكمها في العدد وغيره غاية ما في الباب أنه يجوز فيها الإبدال بعد العدد نظراً إلى أنها غير متمحصنة الاسمية (و شهداء) من ذلك القبيل - فاربعة شهداء - بالإضافة أفصح من (اربعة شهداء) بالتونين والاتباع وقال ابن عطية : وسيبويه يرى أن تونين العدد وترك إضافته إنما يجوز في الشعر انتهى ، وكأنه أراد العطن في هذه القراءة على هذا القول ، وفيه أن سيبويه إنما يرى ذلك في العدد الذي بعده اسم نحو ثلاثة رجال دون الذي بعده صفة فانه على التفصيل الذي ذكر كما قال أبو حيان .

وقوله سبحانه (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا) أي مدة حياتهم كما هو الظاهر عطف على (اجلدوا) داخل في حكمه تمة له كأنه قيل : فاجلدوهم وردوا شهادتهم أي فاجمعوا لهم الجلد والرد ، ورد شهادتهم عند الإمام أبي حنيفة عليه الرحمة معلق باستيفاء الجلد فلو شهدوا قبل الجلد أو قبل تمام استيفائه قبلت شهادتهم ، وقيل : ترد إذا ضربوا سوطاً ، وقيل : ترد إذا أقيم عليهم الأكثر ، ومن الغريب ما روى ابن المهمل عن مالك أنه مع قوله : إن للابن أن يطالب بحد والده إذا قذف أمه قال : إنه إذا حد الأب سقطت عدالة الابن

لمباشرة سبب عقوبة أية أى وكذا عدالة الآب وهذا ظاهر ، وقوله تعالى ﴿ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (٤) كلام مستأنف مبين لسوء حالهم فى حكم الله عز وجل ، وما فى اسم الإشارة من معنى البعد لا يذنب بعده نزولهم فى الشر والفساد أى أولئك هم المحكوم عليهم بالفسق والخروج عن الطاعة والتجاوز عن الحدود السكاملون فيه كأنهم هم المستحقون لاطلاق اسم الفاسق عليهم لا غيرهم من الفسقة ، ويعلم بما أشرنا إليه أنهم فسقة عند الشرع الحامى بالظاهر لأنهم كذلك فى نفس الأمر وعند الله عز وجل العالم بالسرائر لاحتمال صدقهم مع عجزهم عن الاتيان بالشهادة كما لا يخفى ، وصرح بهذا بعض المفسرين هـ

وجوز أن يكون المراد الاخبار عن فسقهم عند الله تعالى وفى علمه ، ووجهه إذا كانوا كاذبين ظاهراً ، وأما وجهه إذا كانوا صادقين فهو أنهم متكوا ستر المؤمنين وأوقعوا السامع فى الشك من غير مصلحة دينية بذلك والعرض بما أمر الله تعالى بصونه إذا لم يتعلق بهتك مصلحة فكانوا فسقة غير ممثلين أمره عز وجل ، ولا يخفى حسن حل الآية على هذا المعنى وهو أوفق لما ذكره الحصكى فى شرح المتلقى نقلاً عن النجم الغزى من أنه الرمى بالزنا من الكبائر وإن كان الرامى صادقاً ولا شهود له عليه ولو من الوالد لولده وإن لم يجد به بل يعزى ولو غير محصن ، وشرط الفقهاء الإحصان إنما هو لوجوب الحد لالكونه كبيرة ، وقد روى الطبرانى عن وائلة عن النبي ﷺ أنه قال : من قذف ذمياً حده يوم القيامة بسياط من نار » وهذه مسألة مختلفة فيها ، ففى شرح جمع الجوامع للعلامة الحلى قال الحليمى : قذف الصغيرة والمملوك والحرمة المتهمة من الصغائر لأن الإيذاء فى قذفهن هونه فى الحرمة الكبيرة المستترة ، وقال ابن عبد السلام : قذف المحصن فى خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله تعالى والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لا تنفاه المفسدة أما قذف الرجل زوجته إذا أتت بولد يعلم أنه ليس منه فباح ، وكذا جرح الراوى والشاهد بالزنا إذا علم بل هو واجب انتهى ، وظاهر ما نقل عن ابن عبد السلام نفي إيجاب الحد لا نفي كونه كبيرة أيضاً لشيوع ترجمه النفي إلى القيد فيه ، وإن قلنا : إنه هنا لنفي القيد والمقيد فهو ظاهر كما قال الزركشى فيما إذا كان صادقاً لا فيما إذا كان كاذباً لجأته على الله تعالى جل شأنه فهو كبيرة وإن كان فى الخلوة ، ولعل ما ذكره من وجوب جرح الشاهد بالزنا إذا علم مقيد بما إذا قدر على الاتيان بالشهود ، والاولى عندى فيما إذا كان الضرر فى قبول شهادته عليه يسيراً عدم الجرح بذلك وإن قدر على إثباته ، وما ذكره فى جرح الراوى لا يتم فيما أرى على رأى من يعتبر الجرح المجرد عن بيان السبب ، ولا يبعد القول بأن الرمى منه ما هو كفر كرمى عائشة رضى الله تعالى عنها سواء كان جهرأ أو سرأ وسواء كان بخصوص الذى برأه الله تعالى منه أو بنيره وكذا رضى سائر أمهات المؤمنين رضى الله تعالى عنهن وكذا القول فى مريم عليها السلام ، ومنه ما هو كبيرة دون الكفر ومثاله ظاهر ، ومنه ما هو صغيرة كرمى المملوك والصغيرة ، ومنه ما هو واجب كرمى شاهد على مسلم معصوم الدم بما يكون سبباً لقتله لو قبلت شهادته وعلم كونه زوراً وتعين ذلك لرد شهادته وصيانة ذلك المسلم من القتل ولو كان رميه مع إقامة البينة عليه بالزنا موجبا لرجمه ، ومنه ما هو سنة كرمى ترتبت عليه مصلحة دون مصلحة الرمى الواجب ، وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ أى رجعوا عما قالوا وندموا (٢-١٣-ج-١٨ - تفسير روح المعاني)

على ما تكلموا استثناء من الفاسقين كما صرح به أكثر الأصحاب . وقال بعضهم : المستثنى منه في الحقيقة (أولئك) وسأيتي إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك . ومحل المستثنى النصب لأنه عن موجب . وقوله عز وجل : (مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ) لتحويل المتوب عنه أي من بعد ما اقترفوا ذلك الذنب العظيم المأثل . وقوله تعالى (وَأَصْلَحُوا) على معنى وأصلحوا أعمالهم بالاستحلال من رموه . وهذا ظاهر إن كان قد بقي حيا فإن كان قد مات فلعل الاستغفاره يقوم مقام الاستحلال منه كما قيل في نظير المسئلة . فإن كانوا قد رموا أمواتا فالظاهر أنهم يستحلون ممن خاصمهم وطلب إقامة الحد عليهم . ويحتمل أن يغني عنه الاستغفار لمن رموه . والجمع بين الاستحلال من أولئك المخاصمين والاستغفار للمرءيين أولى ولم أر من تعرض لذلك هـ

وكون الاستثناء من الجملة الأخيرة مذهب الخنفية فندم لا تقبل شهادة المحدود في قذف وإن تاب وأصلح لكن قالوا : إن حد الكافر ثم أسلم قبلت شهادته وإن لم تكن تقبل قبل على أهل الذمة ، ووجهه أن النص موجب لرد شهادته الناشئة عن أهليته الثابتة له عند القذف ولذا قيل (ولا تقبلوا لهم شهادة) دون ولا تقبلوا شهادتهم أي ولا تقبلوا مهم شهادة من الشهادات حال كونها حاصلة لهم عند الرمي والشهادة التي كانت حاصلة للكافر عند الرمي هي الشهادة على أبناء جنسه فتدخل تحت الرد ، وأما الشهادة التي اعتبرت بعد الاسلام فغير تلك الشهادة ولهذا قبلت على أهل الاسلام وغيرهم فلم تدخل تحت الرد ، وهذا بخلاف العبد إذا حد في قذف ثم اعتق فإنه لا تقبل شهادته لأنه لم تكن له شهادة من قبل للرق فلم يكن تميم حده يرد شهادته التي تجددت له ، وقد طلب الفرق بينه وبين من زنى في دار الحرب ثم خرج إلى دار الاسلام فإنه لا يحد حيث توقف حكم الموجب في العبد إلى أن أمكن ولم يتوقف في الزنا في دار الحرب إلى الامكان بالخروج إلى دار الاسلام هـ وأجيب بأن الزنا في دار الحرب لم يقع موجبا أصلا لعدم قدرة الامام فلم يكن الامام مخاطبا بأقامته أصلا لأن القدرة شرط التكليف فلوحد بعد خروجه من غير سبب آخر كان بلا موجب وغير الموجب لا ينقلب موجبا بنفسه خصوصا في الحد المطلوب رؤؤه ، وأما قذف العبد فوجب حال صدوره للحد غير أنه لم يكن تمامه في الحال فيتوقف تكميمه على حدوث ذلك بعد العتق كذا قيل ، وقال في المبسوط في الفرق بين الكافر إذا أسلم بعد الحد والعبد إذا اعتق بعده : إن الكافر استفاد بالاسلام عدالة لم تكن موجودة له عند إقامة الحد وهذه العدالة لم تكن مجروحة بخلاف العبد فإنه بالعتق لا يستفيد عدالة لم تكن من قبل وقد صارت عدالته مجروحة بأقامة الحد ، ثم لافرق في العبد بين أن يكون حد ثم اعتق وبين أن يكون من قبل ثم حد حيث لم تقبل شهادته في الصورتين ، وأما الكافر فإنه لو قذف محصنا ثم أسلم ثم حد لا تقبل شهادته ، ومقتضى الآية عدم قبول كل شهادة للمحدود حادثة كانت أو قديمة لما أن (شهادة) نكرة وهي واقعة في حيز النهي فتفيد العموم كالنكرة الواقعة في حيز النفي ، وهذا يعكس على ما مر من قبول شهادة الكافر المحدود إذا أسلم . وأجاب العلامة ابن المهام بأن التكليف بما في الواسع وقد كلف الحكم برد شهادته فلا امتثال إنما يتحقق برد شهادة قائمة بحيث ردت تحقق الامتثال وتم وقد حدثت أخرى فلم ردت كانت غير مقتضى إذ الموجب أخذ مقتضاه وللبحث فيه مجال ، ومقتضى العموم أيضا عدم قبول شهادة المحدود في الديانات وغيرها وهي رواية المتن ، وفي رواية أخرى أنها تقبل في الديانات وكأنهم اعتبروها رواية وخبراً لا شهادة ورب شخص ترد شهادته

وتقبل روايته . وأورد على العموم أنهم اكتفوا في النكاح بشهادة المحدودين . وأجيب بأن الشهادة هناك بمعنى الحضور وإنما يكتفى به في انعقاد النكاح وقد صرحوا بأن للنكاح حكمين حكم الانعقاد وحكم الاظهار ولا يقبل في الثاني الا شهادة من تقبل شهادته في سائر الاحكام كما في شرح الطحاوى . والحاصل أن الآية تدل على وجوب رد شهادة المحدود على الحكماء بمعنى أنه إذا شهد عندهم على حكم وجب عليهم رد شهادته ويندرج في ذلك شهادته في النكاح لأنه يشهد عندهم إذا وقع التجاحد فلا يعكر على العموم اعتبار حضوره مجلس النكاح في صحة انعقاده اذ ذلك أمر وراء ما نحن فيه كذا قيل فليتدبر . وذهب الشافعي إلى قبول شهادة المحدود إذا تاب، والمراد بتوبته أن يكذب نفسه في قذفه ، ومبنى الخلاف على المشهور الخلاف فيما إذا جاء استثناء بعد جعله مقترنة بالواو هل ينصرف للجملة الاخيرة أو إلى السكّن وهناك تفصيل فالذي ذهب إليه أصحاب الشافعي انصرافه إلى السكّن ، والذي ذهب اليه أصحاب أبي حنيفة انصرافه للجملة الاخيرة ، وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري . وجماعة من المعتزلة إن كان الشروع في الجملة الثانية اضربا عن الأولى ولا يضم فيها شيء بمافي الأولى فلا استثناء مختص بالجملة الاخيرة لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الأولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها الا وقد تم مقصوده منها وذلك على أربعة أقسام ، الأول أن تختلف الجملتان نوعا كما لو قال : أكرم بني تميم النخاعة البصريون الا البغاددة إذ الجملة الأولى أمر والثانية خبر ، الثاني أن يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما كما لو قال : أكرم بني تميم واضرب ربيعة الطوال إذ هما أمران ، الثالث أن يتحدا نوعا ويشتركا اسما لا حكما ولا يشتركا الحكماء في غرض بني تميم واضرب ربيعة الطوال ، الرابع أن يتحدا نوعا ويشتركا اسما لا حكما ولا يشتركا الحكماء في غرض بني تميم من الاغراض كما لو قال : سلم على بني تميم واستأجر بني تميم الطوال ، وقوة اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة في هذه الاقسام على هذا الترتيب وإن لم يكن الشروع في الجملة الثانية اضربا عن الأولى بان كان بين الجملتين نوع تعلق فلا استثناء ينصرف إلى السكّن وذلك على أربعة أقسام أيضا ، الأول أن يتحدا الجملتان نوعا واسما لا حكما غير أن الحكميين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال : أكرم بني تميم وسل على بني تميم الطوال لا اشتركا كما في غرض الاعظام ، الثاني أن يتحدا الجملتان نوعا ويختلفا حكما واسم الأولى ضمير في الثانية كما لو قال : أكرم بني تميم واستأجرهم الطوال ، الثالث بعكس ما قبله كما لو قال : أكرم بني تميم وربيعة الطوال ، الرابع أن يختلف نوع الجمل إلا أنه قد أضمر في الاخيرة ما تقدم أو كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا وجعل آية الرى التي نحن فيها من ذلك حيث قيل : إن جعلها مختلفة النوع من حيث أن قوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) أمر وقوله سبحانه (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) نهى وقوله جل وعلا (وأولئك هم الفاسقون) خبر وهي داخلة أيضا تحت القسم الأول من هذه الاقسام الاربعة لاشتراك احكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة وداخلة أيضا تحت القسم الثاني من جهة اضمار الاسم المتقدم فيها ، وذهب الشريف المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشتراك ، وذهب القاضي أبو بكر والغزالي . وجماعة إلى الوقف ، وقال الأمدى : المختار أنه مهما ظهر كرون الواو الابتداء فلا استثناء ، يكون مختصا بالجملة الاخيرة كما في القسم الأول من الاقسام الثمانية لقدم تعلق احدى الجملتين بالاخري وهو ظاهر وحيث أمكن أن تكون الواو للعطف والابتداء كما في باقي الاقسام السبعة فالواجب الوقف ، وذكر حجج المذاهب بما لها وعليها في الاحكام ، وفي التلويح وغيره أنه لا خلاف في جواز رجوع الاستثناء إلى كل

وإنما الخلاف في الاظهر وفيه نظر فان بعض حجج القائلين برجوعه إلى الجملة الأخيرة قد استدل بما يدل على عدم جواز رجوعه للجميع ، قال القلانسي : إن نصب ما بعد الاستثناء في الاثبات إنما كان بالفعل المتقدم باعانة إلا على ماذهب إليه أظهر البصريين فلوقيل برجوعه إلى الجميع لكان ما بعد الامتناع بالافعال المقدرة في كل جملة ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد وذلك لا يجوز لأنه بتقدير مضادة أحدهما للآخر في العمل يلزم أن يكون المعمول الواحد مرفوعاً منصوباً معاً وهو محال ولأنه إن كان كل منهما مستقلاً في العمل لزم عدم استقلاله ضرورة أنه لا معنى لكون كل مستقلاً إلا أن الحكم ثبت به دون غيره وإن لم يكن كل منهما مستقلاً لزم خلاف المفروض ، وإن كان المستقل البعض دون البعض ازم الترجيع بلا مرجع ، ووجه دلالته وإن بحث فيه على عدم جواز رجوعه للجميع ظاهر وكما اختلف الأصوليون في ذلك اختلف النحاة فيه في شرح الباع أنه يختص بالأخيرة وأن تعليقه بالجميع خطأ للزوم تعدد العمال في معمول واحد إلا على القول بان العامل إلا أو تمام الكلام .

وقال أبو حيان : لم أر من تكلم على هذه المسألة من النحاة غير المهاباذي . وابن مالك فاختر ابن مالك عود الاستثناء إلى الجمل كلها كالشرط ، واختر المهاباذي عوده إلى الجملة الأخيرة ، وقال الولي بن العراقي : لم يطلق ابن مالك عوده إلى الجمل كلها بل استثنى من ذلك ما إذا اختلف العامل والمعمول كقولك : اكس الفقراء وأطعم أبناء السبيل إلا من كان مبتدأ فقال في هذه الصورة : إنه يعود إلى الأخير خاصة ، ونقل عن أبي علي الفارسي القول برجوعه إلى الأخيرة مطلقاً وهذا كقول الحنفية في المشهور ، والحق أنهم إنما يقولون برجوعه إلى الأخيرة فقط إذا تجرد الكلام عن دليل رجوعه إلى الكل أما إذا وجد الدليل عمل به وذلك كما في قوله تعالى في المحاربين (أن يقتلوا أو يصلبوا) إلى قوله سبحانه : (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) فان قوله تعالى : (من قبل أن تقتلوا أو يصلبوا) يقتضى رجوعه إلى الكل فانه لو عاد إلى الأخيرة أعنى قوله سبحانه : (ولهم عذاب عظيم) لم يبق للقييد بذلك فائدة لأعلم بأن التوبة تسقط العذاب فليس فائدة (من قبل) إلخ إلا لاسقوط الحد وعلى مثل ذلك ينبغي حمل قول الشافعية بأن يقال : إنهم أرادوا رجوع الاستثناء إلى الكل إذا لم يكن دليل يقتضى رجوعه إلى الأخيرة .

وذكر بعض أجلة المحققين أن الحنفية إنما قالوا برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة هنا لأن الجملتين الأوليين وردتا جزاء لأنهما أخرجتا بلفظ الطلب مخاطباً بهما الأئمة ولا يضر اختلافهما أمراً ونهياً والجملة الأخيرة مستأنفة بصيغة الاخبار دفعا لتوهم استبعاد كون القذف سبياً لوجوب العقوبة التي تندرج بالشبهة وهي قائمة هنا لأن القذف خير يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ، ووجه الدفع أنهم فسقوا بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلذا استعقوا العقوبة وحيث كانت مستأنفة توجه الاستثناء إليها .

ونقل عن الشافعي أنه جعل (ولا تقبلوا) استثناءً منفصلاً عن الجملة السابقة وأنى أن يكون من تمة الحد لأنه لا مناسبة بين الجلد وعدم قبول الشهادة وجعل الاستثناء مصروفاً إليه يجعل من تاب مستثنى من ضمير (لهم) ويكون قوله تعالى : (وأولئك هم الفاسقون) اعتراضاً جارياً بمجرى التعليل لعدم قبول الشهادة غير منقطع عما قبله ولهذا جاز توسطه بين المستثنى والمستثنى منه ولا تعلق للاستثناء به ، وآثر ذلك ابن الحاجب في أماليه حيث قال : إن الاستثناء لا يرجع إلى الكل أما الجدل فبالاتفاق ، وأما قوله تعالى : (وأولئك هم الفاسقون)

فلأنه إنما جئ به لتقرر منع الشهادة فلم يبق إلا الجملة الثانية فيرجع إليها ، وتعقب بأن استئناف (ولا تقبلوا) الخ في غاية البعد ، والمراد من عدم قبول الشهادة ردّها ومناسبتها للجلد ظاهرة لأن كلا منهما مؤلّم لأجر عن ارتكاب جريمة الرمي وكمن شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم برده شهادته ، وربما يقال : إن رد الشهادة ناطق بالألّة الخائنة معنى وهي اللسان فيكون كقطع اليد حقيقة في السرعة ، ومن أنصف رأى مناسبتها للجلد أتم من مناسبة التغريب له لأن التغريب ربما يكون سببا لزيادة الوقوع في الزنا لقلة من يراقب ويستحي منه في الغربة وقد تضطر المرأة إذا غربت إلى ما يسد رمقها فتسلم نفسها لتحصيل ذلك ، وأيضا الجلد فعل يلزم على الامام فعله والرد المراد من عدم القبول كذلك وقد خوطب بكلمتا الجملتين الانشائيين افظا ومعنى الأئمة وهذا يقوى أمر المناسبة . واعترض الزبلي على القول بأن جملة (وأولئك هم الفاسقون) تعليل لرد الشهادة فقال : لا جائز أن يكون رد شهادته لفسقه لأن الثابت بالنص في خبر الفاسق هو التوقف لقوله تعالى : (إن جادهم فاسق بنبا فتبينوا) لا الرد . وعلة الرد هنا ليست إلا أنه حد انتهى ، وفيه نظر ولم يجعل الشافعي على هذا النقل الجملة المذكورة مع كونها جارية مجرى التعليل لما قبلها معطوفة عليه لما قال غير واحد من أن العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل إنما تذكر بالفاء ، وكذا ينبغي أن لا تكون معطوفة على ما أشير إليه سابقا من أنها علة لاستحقاق العقوبة إذ ذلك غير منطوق ، وانصر للشافعي عليه الرحمة فيما ذهب إليه من قبول شهادته إذا تاب بانه إذا جعلت الجملة تعليلا للرد يتم ذلك ولو سلم رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة من الجمل المتعاقبة بالواو وجوب زال الحكم بزوال العلة ، ولا أظنه يدفع إلا بالتزام أنها ليست للتعليل . وقال بعضهم : لا انقطاع بين الجمل عند الشافعي ومقتضى أصله المشهور رجوع الاستثناء إلى الجميع فيلزم حينئذ سقوط الجلد بالتوبة لكنه لا يقول بذلك لأن تحقيق مذهبه أن الرجوع إلى الكل قد يعدل عنه وذلك عند قيام الدليل وظهور المانع والمانع هنا من رجوعه إلى الجملة الأولى على ما قبل الإجماع على عدم سقوط الجلد بالتوبة لما فيه من حق العبد ، وأولى منه ما أوما إليه القاضي البيضاوي من أن الاستسلام للجلد من تمة التوبة فكيف يعود إليه ، ولا يمكن أن يقال : إن عدم قبول الشهادة والتفسيق من تنهها أيضا كالأخفى ، وقيل : يجوز أن تخرج الآية على أصله المشهور ، ولا مانع من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى أيضا لأن المستثنى (هو الذين تابوا وأصلحو) ومن جملة الإصلاح الاستحلال وطب العفو من المقدوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا ، وفيه أن كون طب العفو من الإصلاح غير نافع لأن الجلد لا يسقط بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الإصلاح إذ العفو فعل المقدوف وهذا الإصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء إلى الكل كما هو أصله المشهور *

وقال الرعشمري : الذي يقتضيه ظاهر الآية ونظامها أن يكون الجمل الثلاث بمجموع من جزاء الشرط ، والمعنى ومن قذف فاجعوا لهم بين الأجزاء الثلاثة إلا الذين تابوا منهم فيعودون غير مجلودين ولا مردودى الشهادة ولا مفسقين ، قال في الكشف : وهذا جار على أصل الشافعي من أن الاستثناء يرجع إلى الكل وانضم إليه ههنا أن الجمل دخلت في حيز الشرط فصرن كالفرقات ، وتعقب القول بدخول قوله تعالى : (وأولئك هم الفاسقون) في حيز الجزاء بأن دليل عدم المشاركة في الشرط يقتضى عدم الدخول فانه جملة خبرية غير مخاطب بها الأئمة لأفراد الكاف في (أولئك) فهو عطف على الجملة الاسمية أى الذين يرمون الخ أو مستأنف لحكاية حال

الرايين عند الشرع ، وأورد عليه أن عطف الخبر على الانشاء وعكسه لا اختلاف إلا غرض شائعان في الكلام وأن افراد كاف الخطاب مع الإشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى : (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) على أن التحقيق (إن الذين يرمون) منصوب بفعل محذوف أى إجلدوا الذين الخ فهو أيضا جمله فعلية إنشائية مخاطبة بها الأئمة فالمسئع المذكور قائم هنا مع زيادة العدول عن الأقرب إلى الأبعد ولو سلم أن (الذين) مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف عن الانشائية عند الأكثر وحينئذ يصح عطف (أو لئك هم الفاسقون) عليه ، وقال الزمخشري: معنى (أو لئك هم الفاسقون) فسقوهم والانصاف يحكم بعدم ظهور دخول الجمله الأخيرة في حيز الجزاء وجميع ما ذكره وإنما يفيد الصحة لا الظهور .

ولعل الظاهر أنها استئناف تذييلي لبيان سوء حال الرايين في حكم الله تعالى وحينئذ عود الاستئناف إلى ظاهره لا يقال إن ذلك ينفي الفائدة لأنه معلوم شرعا أن التوبة تزيل الفسق من غير هذه الآية لأننا نقول: لا شبهة في أن العلم بذلك من طريق السمع وقد ذكر الدال عليه منه وكون آية أخرى تفيد لا يضرب للقطع بأن طريق القرآن تكرار الدوال خصوصا إذا كان التأكيد مطلوباً ، هذا وإلى ما ذهب إليه أبو حنيفة من عدم قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب ذهب الحسن . وابن سيرين . وسعيد بن المسيب . وسعيد بن جبير . وقد روى ذلك عن كل الجلال السيوطي في الدر المنثور وإلى ما ذهب إليه الشافعي من قبول شهادته ذهب مالك وأحمد ، وروى ذلك عن عمر بن عبدالعزيز . وطاوس . ومجاهد . والشعبي . والزهرى . ومহারب وشريح . ومعاوية بن قرة . وعكرمة . وسعيد بن جبير على ما ذكره الطبري وعد ابن جبير من القائلين كقول الشافعي يخالفه ما سمعت آتفا ، وعد ابن المهام شريفا ممن قال كقول أبي حنيفة وعن ابن عباس روايتان ، وفي صحيح البخارى جلد عمر رضى الله تعالى عنه أبابكره . وشبل بن معبد . ونافعا بقذف المغيرة ثم استتابهم ، وقال من تاب قبلت شهادته ، ومن تتبع تحقيق أن أكثر الفقهاء قائلون كقول الشافعي عليه الرحمة ودعوى إجماع فقهاء التابعين عليه غير صحيحة إلا بخفى والله تعالى أعلم ، ووجه التعليل المستفاد من قوله تعالى (فَأَن لَّهِ غُفُورٌ رَّحِيمٌ ۝) على القولين ظاهر لكن قيل إنه على قول أبي حنيفة أظهر وهو تعليل لما يفيد الاستثناء ولا محل من الأعراب ، وجوز أبو البقاء كون (الذين) مبتدأ وهذه الجمله خبره والرابط محذوف أى لهم .

واختار الجمهور الاستئناف والاستثناء وهو على ما ذهب إليه أصحابنا منقطع ، وبينه أبو زيد الدبوسى في التقوم بما حاصله أن المستثنى وإن دخل في الصدر لكن لم يقصد إخراجا من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المنصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يبقى فاسقا . وتعقبه العلامة الثانى بأنه إنما يتم إذا لم يكن معنى (هم الفاسقون) الثبات والدوام وإلا فلا تمسك للاتصال فلا وجه للاستثناء ، وبينه فخر الاسلام بأن المستثنى غير داخل في صدر الكلام لأن التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة ، وهذا مبنى على أنه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل ، وأما إذا لم يشترط ذلك فيتحقق تناول لكن لا يصح الإخراج لأن التائب ليس بمخرج من كان فاسقا في الزمان الماضى .

واعترض بأن المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار إليه بقوله تعالى (وأولئك) ولا شك أن التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم

وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون الاتائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على أن زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم أو الضمير المستتر فيمنطلقون بناء على أنه أقرب وإن عمل الصفة في المستثنى أظهر ، وليس المراد أن المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة وإذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فعنى الكلام أن زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالاطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية •

وأجيب بأن الفاسقين ههنا إما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي أو من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان أو حالا فإن أريد الأول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشارع بأن التائب ليس بفاسق حقيقة . ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول العاصقين للتائبين بخلاف منطلقون فإنه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وإن أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لإخراج التائب عن الفاسقين لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة أنه قاذف والقذف فسق •

ولا يخفى أن منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة إخراجهم عنهم بالمعنى الآخر غير موجه وإن استدلال على دخولهم بأنه قد حكم بالفسق على (أولئك) المشار به إلى (الذين يرمون) وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على أنه لا فسق مع التوبة ، وكفى به مخصصا اهـ . وفيه أن الاجماع لا يكون مخصصا فيما نحن فيه لكونه متراجعا عن النص ضرورة أنه لا اجماع الا بعد زمان النبي ﷺ فالحكم بالفسق على (أولئك) المشار به إلى (الذين يرمون) وهو عام فيتم الاستدلال •

وأجيب عن هذا بأن المراد بالتخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ لا التخصيص المصطلح وهو كالتري . وفي قوله: ومن شرط الاستثناء المتصل الخ بحث يعلم مما سيأتى أن شاء الله تعالى قريبا ، وقال العلامة: الظاهر كون الاستثناء متصلا أى أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فإنه غير محكوم عليهم بالفسق لأن التائب من الذنب كن لا ذنب له وكأنه أراد أنهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو المحكوم به عليهم في الصدر بقرينة الجملة الاسمية •

وذكر بعض الافاضل في توجيه كونه متصلا أن دخول المستثنى في المستثنى منه إنما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله إياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فههنا (الذين يرمون) شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء أنهم ليسوا بفاسقين وأن التوبة تنافي بثبوت الفسق كما إذا لم يدخل زيد في الانطلاق فإنه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا . والخاص أنه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وإن لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال: خلق الله تعالى كل شئ الا ذاته سبحانه وصفاته العلى ، قال العلامة: ويمكن الجواب عن هذا بأنه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيجمل على المنقطع المفيد لمائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وبحث فيه بأن عدم تناول الشرع مستفاد من الاستثناء المذكور في الآية والحديث أعنى التائب من الذنب لمن لا ذنب

له مبین له فلا وجه لمنع وجوز الفائدة وبأن كون خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوما هنا غير معلوم
لمكان الخلاف في اشتراط بقاء الفعل وبأن الفائدة الجديدة في المنقطع التي يعرى عنها المتصل غير ظاهرة ،
وقال أيضا : لا يقال لم يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لإخراج الثابتين منهم في
الحكم الذي هو الحل على أولئك القاذفين والاثبات له فإن الاستثناء كما يجوز من المحكوم به يجوز من غيره
كما يقال : كرام أهل بلدتنا أغنياؤهم الأزيدا بمعنى أن زيدا وإن كان غنيا لكنه خارج عن الحل على الكرام
لما تقول : فحينئذ يلزم أن يكون الثابتون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس ، وقد يقال :
إن الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الأحوال الاحال التوبة ، ولا ينبغي أنه يحتاج إلى تكليف
في التقدير أى الاحال توبة الذين الخ أو الاتوبة القاذفين أى وقت توبتهم على أن يجعل (الذين) حرفا مصدريا لاسما
موصولا وضمير (تأبوا) عائدا على (أولئك) وبدل التأبى التي يكون الاستثناء مفرضا متصلا لا منقطعا انتهى فتأمل هـ
(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ) بيان لحكم الرامين لازواجهم خاصة وهو ناسخ لعموم المحصنات وكانوا
قبل نزول هذه الآية يفهمون من آية (والذين يرمون) الخ أن حكم من رمى الاجنبية وحكم من رمى زوجته
سواء فقد أخرج أبو داود وجماعة عن ابن عباس قال : لما نزلت : (الذين يرمون المحصنات) الآية قال سعد بن عباد
وهو سيد الانصار : أهكذا أنزلت يا رسول الله ؟ فقال رسول الله ﷺ : « يا معشر الانصار ألا تسمعون ما يقول سيدكم ؟
قالوا : يا رسول الله لانه فانه رجل غير والله ما تزوج امرأة قط الا بكرا وما طلق امرأة فاجترأ رجل منا على
أن يتزوجها من شدة غيرة فقال : سعد والله يا رسول الله إني لأعلم أنها حق وأنها من عند الله تعالى ولكنى
تعجبت إني لو وجدت لكاعا قد تفخذها رجل لم يكن لى أن أهجه ولا أحركه حتى آتى باربعة شهداء فوالله
لا آتى بهم حتى يقضى حاجته قال : فما لبثوا يسيرا حتى جاء هلال بن أمية وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم
فغدا على رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله أتى جئت أهلى (١) عشاء فوجدت عندها رجلا (٢) فرأيت بمعنى
وسمعت بأذى فكره رسول الله ﷺ ما جاء به واشتد عليه واجتمعت الانصار فقالوا : قد ابتلينا بما قال سعد
ابن عباد الآن يضرب رسول الله عليه الصلاة والسلام هلال بن أمية وتبطل شهادته في المسلمين فقال : هلال
والله إني لأرجو أن يجعل الله تعالى لى منها مخرجا فقال : يا رسول الله إني قد أرى ما اشتد عليك ما جئت به والله
تعالى يعلم إني لصادق فوالله أن رسول الله ﷺ يريد أن يأمر بضربه إذ نزل على رسول الله عليه الصلاة والسلام
الوحي وكان إذا نزل عليه عليه الصلاة والسلام الوحي عرفوا ذلك في تربد جلده فأمسكوا عنه حتى فرغ من
الوحي فنزلت (والذين يرمون أزواجهم) الآية فسرى عن رسول الله ﷺ فقال أبشر يا هلال قد كنت أرجو
ذلك من ربى ، وقال عليه الصلاة والسلام أرسلا اليها فجاءت فتلاها رسول الله ﷺ عليهم ما ذكرهما وأخبرهما
أن عذاب الآخرة أشد من عذاب الدنيا فقال : هلال والله يا رسول الله لقد صدقت عليها قالت : كذب فقال :
رسول الله ﷺ : لا عنوا بهما الحديث ومنه وكذا من رواية أخرى ذكرها البخارى في صحيحه . والترمذى :
وابن ماجه يعلم أن قصة هلال سبب نزول الآية ، وقيل : نزلت في عاصم بن عدى ، وقيل : في عويم بن نصر
العجلاني ، وفي صحيح البخارى ما يشهد له بل قال السهيلي إن هذا هو الصحيح ونسب غيره للخطأ ، والمشهور

(١) اسمها خولة بنت عاصم هـ منه (٢) هو شريك بن سماعة كما في صحيح البخارى هـ منه

كما في البحر ان نازلة هلال قبل نازلة عويمر ، وأخرج أبو يعلى . وابن مردويه عن أنس أنه قال : لأول لعان كان في الاسلام ما وقع بين هلال بن أمية وزوجته ، ونقل الخفاجي هنا عن السبكي اشكالا وانه قال : إنه اشكال صعب وارد على آية اللعان والسرقة والزنا وهو أن ماتضمن الشرط نص في العلية مع الفاء ومحملة لها بدونها ولتنزيله منزلة الشرط يكون ماتضمنه من الحدث مستقبلا لاماضيا فلا ينسحب حكمه على ما قبله ولا يشمل ما قبله من سبب النزول ، وتعقبه بأنه لاصعوبة فيه بل هو أسهل من شرب الماء البارد في حر الصيف لأن هذا وأمثاله معناه أن أردتم معرفة هذا الحكم فهو كذا فالمستقبل معرفة حكمه وتنفيذه وهو مستقبل في سبب النزول وغيره ، والقرينة على أن المراد هذا أنها نزلت في أمر ماضٍ أريد بيان حكمه ولذا قالوا : **يُنْجِزُ** لِسببِ النَّزُولِ قَطْعِيٌّ * ولا حاجة إلى القول بأن الشرط قد يدخل على الماضي ولا أن ماتضمن الشرط لا يلزمه مساوئه لصريحه من كل وجه ولأن دخول مذكر بدلالة النص لفساده هنا انتهى ، ثم أن المراد هنا نظير ما مر والذين يرمون بالزنا أزواجهم المدخول بهن وغير المدخول بهن وكذا المعتدات في طلاق رجعي ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ ﴾ أربعة يشهدون بما رموهن به من الزنا . وقرئ (تكن) بالياء الفوقية وقراءة الجمهور أفصح (**إِلَّا أَنْفُسُهُمْ**) بدل من (شهداء) لأن الكلام غير موجب والمختار فيه الإبدال أو الابعث غير صفة للشهداء ظهر اعرابها على ما بعدها لتكونها على صورة الحرف كما قالوا في الالموصولة الداخلة على أسماء الضالعين مثلا ، وفي جعلهم من جملة الشهداء إيذان كما قيل من أول الأمر بعدم الفاء قولهم بالمرّة ونظمه في **سَلَكَ الشَّهَادَةَ** وبذلك الإزداد حسن إضافة الشهادة إليهم في قوله تعالى : ﴿ **شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ** ﴾ أي شهادة كل واحد منهم وهو مبتدأ وقوله **سَبَّحَانَهُ** ﴿ **أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ** ﴾ خبره أي فسادتهم المشروعة أربع شهادات ﴿ **بِالله** ﴾ متعلق بشهادات ، وجوز بعضهم متعلقه بشهادة . وتعقب بأنه يلزم حينئذ الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي وهو الخبر ، وأنت تعلم أن في كون الخبر أجنبيا كلاما وأن بعض النحويين أجاز الفصل مطلقا وبعضهم أجازها فيها إذا كان المعمول ظرفا كما هنا . وقرأ الاكثر (أربع) بالنصب على المصدرية والعامل فيه (شهادة) وهي خبر مبتدأ محذوف أي قالوا لوجب شهادة أو مبتدأ خبره محذوف أي فعليهم شهادة أو فسادة أحدهم أربع شهادات بالله واجبة أو كافية ، ولا خلاف في جواز تعلّق الجار على هذه القراءة بكل من الشهادة والشهادات وإنما الخلاف في الأولى ﴿ **إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ** ﴾ أي فيما رماها به من الزنا ، والاصل على أنه الخ فحذف الجار وكسرت إن وعلّق العامل عنها باللام للتأكيّد ، ولا يختص التعلّق بأفعال القلوب بل يكون فيما يجرى مجراها ومنه الشهادة لافادتها العلم ، وجوز أن تكون الجملة جوابا للقسم بناء على أن الشهادة هنا بمعنى القسم حتى قال الراغب . إنه يفهم منها ذلك وإن لم يذكر (بالله) وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ﴿ **وَالْحَامِصَةُ** ﴾ أي والشهادة الخامسة للاربع المتقدمة إلى الجاعلة لها خمسا بانضمامها اليهن ، وأفرادها مع كونها شهادة أيضا لاستقلالها بالفجرى ووكدتها في افادتها ما يقصد بالشهادة من تحقيق الخبر وإظهار الصدق ، وهي مبتدأ خبره قوله تعالى ﴿ **إِنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ** ﴾ فيما رماها به من الزنا ﴿ **وَيَذَرُونَا** ﴾ أي يدفع ﴿ **عَنْهَا الْعَذَابُ** ﴾ أي العذاب الدنيوى وهو الحبس عندنا والحد عند الشافعى ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق الكلام فيه ﴿ **أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّهِ إِنَّهُ** ﴾ أي الزوج

(لَمْ الْكَاذِبِينَ ٨) فيأرمها به من الزنا (وَالْخَامِسَةَ) بالنصب عطفاً على (أربع شهادات) وقوله تعالى (أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ) أى الزوج (مِنَ الصَّادِقِينَ ٩) فيأرمها به من الزنا بتقدير حرف الجر أى بأن غضب الخ، ووجوز أن تكون (ان) وما بعدها بدلاً من (الخامسة) وتخصيص الغضب بجانب المرأة للتغليظ عليها لما أنها مادة الفجور ولأن النساء كثيراً ما يستعملن اللعن فربما يتجرن على التفوه به لسقوط وقعه عن قلوبهن بخلاف غضبه جل جلاله *

وقرأ طلحة . والسلي . والحسن . والأعمش . وخالد بن أياس بنصب (الخامسة) في الموضعين وقد علت وجه النصب في الثانى ، وأما وجه النصب في الأول فهو عطف (الخامسة) على (أربع شهادات) على قراءة من نصب (أربع) وجعلها مفعولاً لفعل محذوف يدل عليه المعنى على قراءة من رفع (أربع) أى ويشهد الخامسة ، والكلام في (أن لعنة) الخ كما سمعت في (أن غضب) الخ . وقرأ نافع (أن لعنة) بتخفيف (أن) ورفع (لعنة) و(أن غضب) بتخفيف أن وغضب فعل ماض والجلالة بعد مرفوعة ، و(أن) في الموضعين مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن ، ولم يوث بأحد الفواصل من قد والسين ولا بينها وبين الفعل في الموضع الثانى لكون الفعل في معنى الدعاء فها هناك نظير قوله تعالى (أن يورك من في النار) فلا غرابة في هذه القراءة خلافاً لما يؤممه كلام ابن عطية *

وقرأ الحسن . وأبو رجاء ، وقتادة . وعيسى . وسلام . وعمرو بن ميمون . والأعرج . ويعقوب بخلاف عنهما (أن لعنة) كقراءة نافع و(أن غضب) بتخفيف (أن) و(غضب) مصدر مرفوع ، هذا وظاهر قوله تعالى (والذين يرمون أزواجهم) العموم والمذكور في كتب الأصحاب أنه يشترط في القاذف وزوجه التي قذفها أن يكون لها أهلية أداء الشهادة على المسلم فلا يجرى اللعان بين الكافرين والملوكين ولا إذا كان أحدهما مملوكاً أو صبياً أو مجنوناً أو محدوداً في قذف ، ويشترط في الزوجة كونها مع ذلك عفيفة عن الزنا وتهمة بأن لم توطأ حراماً لعينه ولو مرة بشبهة أو بنكاح فاسد ولم يكن لها ولد بلاأب معروف في بلد القذف ، واشترط هذا لأن اللعان قائم مقام حد القذف في حق الزوج كما يشير إليه ما قدمناه من الخبر لكن بالنسبة إلى كل زوجة على حدة لا مطلقاً ألا ترى أنه لو قذف بكلمة أو كلمات أربع زوجات له بالزنا لا يجزيه لعان واحد لمن بل لابد أن يلاعن كلا منهن ، ولو قذف أربع أجنبيات كذلك حد حداً واحداً بهن ، ففى لم تكن الزوجة ممن يحد قاذفها كما إذا لم تكن عفيفة لم يتحقق في قذفها ما يوجب الحد ليقام اللعان مقامه ، وأما اشتراط كونهما ممن له أهلية أداء الشهادة فلا لأن اللعان شهادات مؤكدة بالآيمان عندنا خلافاً للشافعى فإنه عنده آيمان مؤكدة وهو الظاهر من قول مالك . وأحد فيقع ممن كان أهلاً لليمين وهو ممن يملك الطلاق فكل من يملكه فهو أهل للعان عنده فيكون من كل زوج عاقل وإن كان كافراً أو عبداً *

واستدل على أن اللعان آيمان مؤكدة بقوله سبحانه (فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله) وذلك أن قوله تعالى (بالله) محكم في اليمين والشهادة محتملة لليمين ألا يرى أنه لو قال : أشهد بنوى به اليمين كان يميناً فيحتمل المحتمل على المحكم لأن حمله على حقيقته متعذر لأن المعهود في الشرع عدم قبول شهادة الإنسان لنفسه بخلاف يمينه ، وكذا المعهود شرعاً عدم تكرر الشهادة في موضع بخلاف اليمين فإن تكرر معهود في القسماء ، ولأن

الشهادة محلها الاتبات واليمين للنفي فلا يتصور تعلق حقيقتها بأمر واحد فوجب العمل بحقيقة أحدهما ومجاز الآخر فليكن المجاز لفظ الشهادة لما سمعت من الموجبين •

واستدل أصحابنا على أنه شهادات مؤكدة بآيمان بالآية أيضا لأن الحمل على الحقيقة يجب عند الامكان وقوله سبحانه وتعالى (ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم) أثبت أنهم شهداء لأن الاستثناء من النفي إثبات وجعل الشهداء مجازاً عن الخالفين بصير المعنى ولم يكن لهم حالفون إلا أنفسهم وهو غير مستقيم لأنه يفيد أنه إذا لم يكن للذين يرمون أزواجهم من يحلف لهم يحلفون لأنفسهم وهذا فرع تصور حلف الانسان لغيره ولا وجود له أصلاً فلو كان معنى اليمين حقيقياً للفظ الشهادة كان هذا صارفاً عنه إلى مجازه وكيف وهو مجازي لها ولو لم يكن هذا كان إمكان العمل بالحقيقة موجبا لعدم الحمل على اليمين فكيف وهذا صارف عن المجاز وماتوم كونه صارفاً ما ذكر غير لازم قوله قبول الشهادة لنفسه وتكرر الاداء لا عهد بهما قلنا : وكل من الحلف لغيره والحلف لا يجاب الحكم لا عهد به بل اليمين لرفع الحكم فان جاز شرعية هذين الأمرين في محل بيعته ابتداء جاز أيضا شرعية ذلك ابتداء بل هي أقرب لعقلية كون التعدد في ذلك أربعة بدلا عما عجز عنه من إقامة شهود الزنا وهم أربع وعدم قبول الشهادة له عند التهمة ولذا ثبت عند عدمها أعظم ثبوت قال الله عز وجل (شهد الله أنه لا إله إلا هو) فغير بعيد أن تشرع عند ضعفها بواسطة تأكيدها باليمين والزام اللعنة والغضب إن كان كاذبا مع عدم ترتب وجهها حتى قل من الشاهدين إذ وجب شهادة كل إقامة الحد على الآخر وليس ذلك بآيات هنابل الثابت عند الشاهدين هو الثابت بالآيمان وهو اندفاع موجب دعوى كل عن الآخر، وإعاقيل عندهما لم يقل بهما لأن هذا الاندفاع ليس موجب الشاهدين بل هو موجب تعارضهما، وأما قوله : واليمين للنفي الخ فمحلها ما إذا وقعت في إنكار دعوى مدع وإلا فقد يحلف على اخبار بأمر نفي أو إثبات وهنا كذلك فانها على صدقه في الشهادة، والحق أنها على ما وقعت الشهادة به وهو كونه من الصادقين فيما رماها به كما إذا جمع آيمانا على أمر واحد يخبر به فان هذا حقيقة كونها مؤكدة للشهادة إذ لو اختلف متعلقهما لم يكر أحدهما كد الآخره وأورد على اشتراط الأهلية لاداء الشهادة أنهم قالوا : ان اللعان يجري بين الاعيين والفساقين مع أنه لا أهلية لها لذلك . ودفع بأنهما من أهل الاداء إلا أنه لا يقبل للفسق ولعدم تمييز الاعمي بين المشهود له وعليه وهنا هو قادر على أن يفصل بين نفسه وزوجه فيكون أهلا لهذه الشهادة دون غيرها، وروى ابن المبارك عن أبي حنيفة أن الاعمي لا يلاعن وعم الفهستاني الأهلية فقال: ولو بحكم القاضي والفاسق يصح القضاء بشهادته وكذا الاعمي على القول بصحتها فيما يثبت بالتسامع كالموت والنكاح والنسب وهذا بخلاف المحدود بالقذف فانه لا يصح القضاء بشهادته، ولعل مراد ابن كمال باشا بقوله : لو قضى بشهادة المحدود بالقذف نفذ نفاذ الحكم بصحتها ممن يراها كشافى على ما قيل وهو خلاف ظاهر كلامه كما لا يخفى على من رجح اليه، ويشترط كون القذف في دار الاسلام وكونه بصريح الزنا فلا لعان بالقذف بالواط عند الامام وعندهما فيه لعان ولا لعان بالقذف كناية وتعريضا والقذف بصريحه نحو أن يقال : أنت زانية أو يازانية أو رأيتك تزني، والمشهور عن مالك أن القذف بالأوليين يوجب الحد والذي يوجب اللعان القذف بالآخرين وهو قول الليث . وعثمان . ويحيى بن سعيد، وضعف بأن الكل رمى بالزنا وهو السبب كما تدل عليه الآية فلا فرق، وبمنزلة القذف بالصريح نفي نسب ولدها منه أو من غيره •

وفي المحيط والمعنى إذا نفي الولد فقال: ليس هذا بابي ولم يقذفها بالزنا لالمان بينها لأن النفي ليس بقذف لها بالزنا يقينا لاحتمال أن يكون الولد من غيره بوطء شبهة وهو احتمال ماقط لا يلفظ اليه بما حققه زين في البحر ، ويشترط في وجوب اللعان طلب الزوجة في مجلس القاضى كما في البدائع إذا كان القذف بصريح الزنا لأن اللعان حقه فانه لدفع العار عنها وبذلك قالت الأئمة الثلاث أيضا، وإذا كان القذف بنفي الولد فيشترط طلب القاذف لأنه حقه أيضا لاحتياجه إلى نفي من ليس ولده عنه ويجب عليه هذا النفي إذا تيقن أن الولد ليس منه لما في السكوت أو الإقرار من استلحاق نسب من ليس منه وهو حرام كنفى نسب من هو منه ، فقد روى أبو داود . والنسائي أنه عليه الصلاة والسلام قال حين نزلت آية الملاعة : «أيما امرأة دخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله تعالى في شيء وإن يدهنها الله تعالى جنته وأيما رجل جمعت ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عز وجل عنه يوم القيامة وفضحه على رؤس الأولين والآخرين» وإن احتمل أن يكون الولد منه فلا يجب بل قد يباح وقد يكون خلافت الأولى بحسب قوة الاحتمال وضعفه، وقد يضمنف الاحتمال إلى حد لا يباح معه النفي كأن أتت امرأته المبرورة بالعفاف بولد لا يشبهه فمن أبي هريرة «أن رجلا قال للنبي ﷺ إن امرأتى ولدت غلاما أسود فقال : هل لك من إبل ؟ قال : نعم قال ما ألوانها؟ قال : حمراء قال : فهل فيها أوبرق؟ قال : نعم قال : فكيف ذلك؟ قال : نزع عرق قال : فضع هذا نزع عرق» وذكرنا فيها إذا كانت متهمه برجل فأتت بولد يشبهه وجبين وإباحة النفي وعدمها، وأما القذف بصريح الزنا فمع التحقق يباح ويجوز أن يستتر عليها وبمسكها فظهر ما روى عن ذلك رجلا قال : يا رسول الله إن امرأتى لا تحذر بد لا هس قال : طلقها قال : إنى أحسبها قال : فامسكها» وفيه احتمال آخر ذكره شراح الحديث ومع عدم التحقق لا يباح ذلك والافضل للزوجة أن لا تطالب باللعان وتستتر الأمور للحاكم أن يأمرها وإذا طلبت وقد أقر الزوج بقذفها أو ثبت بالبينة وهي رجلان لرجل وامرأتان إذا لا تهمة للنساء في الحدود، ومافي النهر والدر المتنتفى من جواز ذلك سبق قلم لاعتن أن كان مصراً وعجز عن البينة على زناها أو على إقرارها به أو على تصديقها له أو أقام البينة على ذلك ثم عى الشاهدان أو فسقا أو ارتدا وهذا بخلاف ما إذا ماتا أو غابا بعد ما عدلا فانه حينئذ لا يقضى باللعان فان امتنع حبسه الحاكم حتى تكين منه بطلاق أو غيره أو يلاعن أو يكذب نفسه فيخد، وعند الشافعي ان امتنع حد حد القذف وكذا إذا لاعتن قامتعت تحد عنده حد الزنا وعندنا تحبس حتى تلاعن أو تصدقه فيرتفع سبب وجوب لعانها وهو التكاذب على ما قيل، والأوجه كون السبب القذف والتكاذب شرطه، وكذا لالمان مع التصديق اذا كان بلفظ صدقت لاحد عليها ولو أعادت ذلك أربع مرات في مجلس متفرقة لأن التصديق المذكور ليس بإقرار قصداً وبالذات فلا يعتبر في وجوب الحد بل في درته فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد وكذا يندفع بذلك كما في كافي الحاكم الحد عن قاذفها بعد وأوصدته في نفي الولد فلاحد ولالعان أيضا وهو ولدهما لأن النسب انما ينقطع بحكم اللعان ولم يوجد وهو حق الولد فلا يصدقان في إبطاله وما في شرحي الوقاية والنقابة من أنها اذا صدقته يتنقى غير صحيح كما فيه عليه في شرح الدرر والغرر ووجه قول الشافعي بالحد عند الامتناع أن الواجب بالقذف مطلقا الحد لعموم قوله سبحانه : (والذين يرمون المحصنات) الخ الا أنه يتمكن من دفعه فيها اذا كانت المقدوفة زوجة باللعان تخفيفا عليه فاذا لم يدفعه به يحد وكذا المرأة تلاعن بعدما أوجب الزوج عليها اللعان بلعانه فاذا امتنعت حدث للزنا ويشير اليه قوله

سبحانه وتعالى : (ويدرأ عنها العذاب) ووجه قولنا إن قوله تعالى : (والذين يرمون أزواجهن) إلى قوله تعالى : (فشهادة أحدهم) الخ يفهم منه كَيْفَها كانت القراءة أن الواجب في قذف الزوجات اللعان ولا ينكر ذلك إلا مكابر فاما أن يكون ناسخا أو مخصصا لعدم ذلك العام والظاهر عندنا كونه ناسخا لتراخي نزوله كما تشهد له الأخبار الصحيحة والمخصص لا يكون متراخي النزول وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات إنما هو ما تضمنته الآية من اللعان حال قيام الزوجية كما هو الظاهر فلا يجب غيره عند الامتناع عن إيفائه بل يحبس لإيفائه كما في كل حق امتنع من هو عليه عن إيفائه ولم يتعين كون المراد من العذاب في الآية الحد لجواز كونه الحبس وإذا قام الدليل على أن اللعان هو الواجب وجب حمله عليه .

قيل : والمعجب من الشافعي عليه الرحمة لا يقبل شهادة الزوج عليها بالزنا مع ثلاثة عدول ثم يوجب الحد عليها بقوله وحده وإن كان عبداً فاسقاً، وأعجب منه أن اللعان يمين عنده وهو لا يصلح لإيجاب المال ولا إسقاطه بعد الوجوب وأسقط به كل من للرجل والمرأة الحد عن نفسه وأوجب به الرجم الذي هو أغلظ الحدود على المرأة، فإن قال : إنما يوجب عليها لسكوها بامتناعها عن اللعان قلنا : هو أيضاً من ذلك المعجب فإن كون السكوت إقراراً فيه شبهة والحد بما يتدفع بهامع أنه غاية ما يكون بمنزلة إقراره مرة، ثم إن هذه الشبهة أثرت عنده في منع إيجاب المسال مع أنه يثبت مع شبهة فكيف يوجب الرجم به وهو أغلظ الحدود وأصعبها إثباتاً وأكثرها شروطاً انتهى، وليراجع في ذلك كتب الشافعية . وفي النهر نقلاً عن الاسيدي أنهما يحسان إذا امتنعا عن اللعان بعد الثبوت، ثم قال : وينبغي حمله على ماذا لم تفت المرأة كما في البحر، وعندى في حبسها بعد امتناعه نوع اشكال لأن اللعان لا يجب عليها إلا بعد لعانته فقبله ليس امتناعاً لحق وجب عليها انتهى . وأجاب الطحطاوى بأنه بعد الترافع منها صار إضاء اللعان حق الشرع فإذا لم تفت وأظهرت الامتناع تحبس بخلاف ما إذا أبى هو فقط فلا تحبس انتهى .

وقيل : ليس المراد امتناعها في آن واحد بل المراد امتناعه بعد المطالبة به وامتناعها بعد لعانته فتأمل . والمتبادر من الشهادة ما كان قولاً حقيقة ، ولذا قالوا : لا لعان لو كانا أخرسين أو أحدهما لفقد الركن وهو لفظ أشهد، وعلل أيضاً بأن هناك شبهة احتمال تصديق أحدهما للآخر لو كان ناطقاً والحد يدرك بالشبهة وكتابة الآخر في هذا الفصل كإشارته لا يعول عليها، وذكروا لو طارأ الحرس بعد اللعان قبل التفريق فلا تفريق ولا حد، ويشعر بظاهر الآية بتقديم لعان الزوج وهو المأثور في السنة فلو بدأ القاضي بأمرها فلا عنت قبله فقد أخطأ السنة ولا يجب كما في الغاية أن تعيد لعانها بعد وبه قال مالك .

وفي البدائع ينبغي أن تعيد لأن اللعان شهادة المرأة وشهادتها قدس في شهادة الزوج فلا تصح إلا بعد وجود شهادته ولهذا يبدأ بشهادة المدعى في باب الدعوى ثم بشهادة المدعى عليه بطريق الدفع له ، ونقل ذلك عن الشافعي . وأحد عليهما الرحمة . وأشهب من المالكية ، والوجه ما تقدم فقد أعقب في الآية الرمي بشهادة أحدهم وشهادتها الدارئة عنها العذاب فيكون هذا المجموع بعد الرمي وليس في الآية ما يدل على الترتيب بين أجزاء المجموع، وهذا نظير ما قرره بعض أجلة الأصحاب في قوله تعالى (إذنا قم إلى الصلاة فأعسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) الآية في بيان أنه لا يدل على فرضية الترتيب كما يقوله الشافعية ، وظاهر الآية أنه لا يجب في لعانته أن يأتي بضمير المخاطبة ولا في لعانها أن تأتي بضمير المخاطب، ففي الهداية صفة اللعان أن

يبتدىء به القاضي فيشهد أربع مرات يقول في كل مرة: أشهد بالله إنى لمن الصادقين فيما رميته به من الزنا ويقول في الخامسة: لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين فيما رميته به من الزنا يشير في جميع ذلك ثم تشهد المرأة أربع مرات تقول في كل مرة: أشهد بالله إنه لمن الكاذبين فيما رمانى به من الزنا وتقول في الخامسة: غضب الله عليها إن كان من الصادقين فيما رمانى به من الزنا والاصل فيه الآية ، وروى الحسن عن أبي حنيفة انه أتى بلفظة المواجهة ويقول فيما رميته به من الزنا أتى وتأتى به بذلك أيضا وتقول: إنك لمن الكاذبين فيما رميتني به من الزنا لأنه أقطع للاحتيال وهو احتمال اضمار مرجع للضمير الغائب غير المراد ، ووجه الأول أن لفظة المغاية إذا انضمت اليها الإشارة انقطع الاحتمال، وعن الليث أنه يكتفى في اللعان بالكيفية المذكورة في الآية ويأتى الملاعن مكان ضمير الغائب بضمير المتكلم في شهادته مطلقا وتأتى الملاعة بذلك في شهادتها الخامسة فتدخل على (على) بياء الضمير، والمراد من الاكتفاء بالكيفية المذكورة أنه لا يحتاج إلى زيادة فيما رميته به من الزنا في شهادته وإلى زيادة فيما رمانى به من الزنا في شهادتها، وما ذكر من الاتيان بضمير المتكلم هو الظاهر ولم يؤت به في النظم الكريم لتنسق الضمائر وتكون في جميع الآية على طرز واحد مع ما في ذلك من نكتة رعاية التالى على ما قبله وليس في الآية التفات أصلا كما توهم بعض من أدركتناه من فضلاء العصر، وأما ما أشير من عدم الاحتياج إلى زيادة ما تقدم فالظاهر أن الاحوط خلافه وقد جاءت تلك الزيادة فيما رقع في زمانه عليه السلام من اللعان بين هلال ولزوجته على ما في بعض الروايات ، وذكر الأصحاب أنه يزيد في صورة اللعان بالقذف بنفى الولد بعد قوله: لمن الصادقين قوله فيما رميته به من نفي الولد وانما يزيد بعد لمن الكاذبين قوله: فيما رميتني به من نفي الولد؛ ولو كان القذف بالزنا ونفى الولد ذكر في اللعان الامران ، ونقل أبو حيان عن مالك أن الملاعن يقول: أشهد بالله إنى رأيته تزنى والملاعة تقول أشهد بالله ما رأيته أنى وعن الشافعى أن الزوج يقول: أشهد بالله أنى لصادق فيما رميت به زوجتى فلانة بنت فلان ويشير إليها إن كانت حاضرة أربع مرات ثم يقعه الامام ويذكره الله تعالى فإن رآه يريد أن يعصى أمر من يضع يده على فيه فإن لم يمتنع تركه وحيداً يقول الخامسة ويأتى بياء الضمير مع (على) وإن كان قد قذفها بأحد يسميه بعينه واحداً أو اثنين في كل شهادة، وإن نفي ولدها زاد إن هذا الولد ولد زنا ما هو منى، والتخويف بالله عز وجل مشروع في حق المتلاعنين، فقد صح في قصة هلال أنه لما كان الخامسة قيل له اتق الله تعالى واحذر عقابه فإن عذاب الدنيا أسهل من عذاب الآخرة وإن هذه هي الموجبة التي توجب عليك العقاب ، وتيل : نحو ذلك لامرأته عند الخامسة أيضا . وفي ظاهر الآية رد على الشافعى عليه الرحمة حيث قال إنه بمجرد لعان الزوج تثبت الفرقة بينهما وذلك لأن المتبادر أنها تشهد الشهادات وهى زوجة ومتى كانت الفرقة بلعان الزوج لم تبق زوجة عند لعانها، والذي ذهب إليه أبو حنيفة عليه الرحمة أنه إذا وقع التلاعن ثبتت حرمة الوطء ودواعيه عن الملاعن فانطلقا فذاك وإن لم يطلقها بانت بتفريق الحاكم وإن لم يرضيا بالفرقة ، ولو فرق خطأ بعد وجود الأكثر من كل منهما صح، ويشترط كون التفريق بمحضورهما وحضور الوكيل كحضور الأصل ويتوارثان قبله، ولو زالت أهلية اللعان بعده فإن كان بما يرجى زواله كجنون فرق والآ لا ، وقال زفر: تقع الفرقة بتلاعنها وإن أكذب نفسه من بعد اللعان والتفريق وحده أم لم يحده يحل له تزوجها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف إذا افترق المتلاعنان

فلا يجتمعان أبداً وثبتت بينهما حرمة كحرمة الرضاع وبه قالت الائمة الثلاثة، وأدلة هذه الاقوال وما عليها
تطلب من كتب الفقه المبسوطة، واستدل بشروعية اللعان على جواز الدعاء باللعن على كاذب معين فان قوله:
(لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين) دعاء على نفسه باللعن على تقدير كذبه وتعليقه على ذلك لا يخرج عن
التعيين، نعم يقال إن مشروعيته إن كان صادقا ولو كان كاذبا فلا يحل له، واستدل الخوارج على أن الكذب
كفر لاستحقاق من يتصف به اللعن وكذا الزنا كفر لاستحقاق فاعله الغضب فان كلا من اللعن والغضب
لا يستحقه إلا الكافر لأن اللعن الطرد عن الرحمة وهو لا يكون إلا للكافر والغضب أعظم منه، وفيه أنه لا يسلم
أن اللعن في أى موضع وقع بمعنى الطرد عن الرحمة فانه قد يكون بمعنى الاسقاط عن درجة الإبرار وقد يقصد
به اظهار خساسة الملعون، وكذا لا يسلم اختصاص الغضب بالكافر وإن كان أشد من اللعن والله تعالى أعلم
(وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ) التفات إلى خطاب الرامين والمرميات بطريق التغليب
لتوفية مقام الامتنان حقه، وجواب (لولا) مخدوف تهويله حتى كأنه لا توجد عبارة تحيط ببيانه، وهذا الحذف
شائع في كلامهم.

قال جرير: كذب العواذل لورأين مناخنا بحريز رامة والمطى سوام

ومن أمثالهم لوذات سوار لطمتني فكأنه قيل: لولا تفضله تعالى عليكم ورحمته سبحانه وأنه تعالى مبالغ
في قبول التوبة حكيم في جميع أفعاله وأحكامه التي من جعلتها مآشرع لكم من حكم اللعان لكان مما لا يحيط به
نطاق البيان، ومن جملة أنه تعالى لولم يشرع لهم ذلك لوجب على الزوج حد القذف مع أن الظاهر صدقه لأنه
أعرف بحال زوجته وأنه لا يفتري عليها لاشتراكهما في الفضاحة، وبعد مآشرع لهم لوجعل شهادته موجهة
لحد الزنا عليها لفات النظر إليها، لوجعل شهادتها موجهة لحد القذف عليه لفات النظر له، ولأربب في خروج
الكل عن سنن الحكمة والفضل والرحمة، فجعل شهادات كل منهما مع الجزم بكذب أحدهما حادثة لما توجه
إليه من الغائلة الدنيوية، وقد ابتلى الكاذب منهما في تضاعيف شهادته من العذاب بما هو أتم إدارته عنه وأطم
وفي ذلك من أحكام الحكم البالغة وآثار التفضل والرحمة ما لا يخفى أما على الصادق فظاهر، وأما على الكاذب
فهو أهم المآل للستر عليه في الدنيا ودرء الحد عنه وتبريظه للتوبة حسبا ينبغي عنه التعرض لعنوان توابيته تعالى
فسبحانه ما أعظم شأنه وأوسع رحمته وأدق حكمته قاله شيخ الاسلام، وعن ابن سلام تفسير الفضل بالاسلام
ولا يخفى أنه مما لا يقتضيه المقام، وعن أبي مسلم أنه أدخل في الفضل النهي عن الزنا ويحسن ذلك لوجعلت الجملة
تذبيلا لجميع ما تقدم من الآيات وفيه من البعد ما فيه (إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ) أي ما بلغ ما يكون من الكذب
والافتراء وكثيرا ما يفسر بالكذب مطلقا، وقيل: هو البهتان لا تشعر به حتى يفجأك، وجوز فيه فتح الهمزة
والفاء وأصله من الإفك بفتح فسكون وهو القلب والصرف لأن الكذب مصروف عن الوجه الذي يحق،
والمراد به ما فاك به الصديقة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنها على أن اللام فيه العهد، وجوز حمله على الجنس
قبل فيفيد القصر كأنه لافك إلا ذلك الافك، وفي لفظ المجمع إشارة إلى أنهم اظهروه من عند أنفسهم من
غير أن يكون له أصل، وتفصيل القصة ما أخرجه البخارى. وغيره عن عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها
قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يخرج أقرع بين أزواجه فأتين خرج سهمها خرج بها رسول الله

ﷺ معه - قالت عائشة - فافزع بيننا في غزوة (١) غزاها فخرج سهمي فخرجت مع رسول الله ﷺ بعد منازل الحجاب فأنا أحمل في هودجى وأنزل فيه فصرنا حتى إذا فرغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من تلك وقيل ودنونا من المدينة قائلين أذن ليلة بالرحيل فشيت حتى جاوزت الجيش فلما قضيت شأني أقبلت إلى رحلي فإذا عقدي من جزع ظفار قد انقطع فالتفت عقدي وحسني ابتغاؤه وأقبل الرهط الذي كانوا يرحلون لي فاحتلموا هودجى فرحلوه على بعيري الذي كنت ركبته وهم يحسبون أني فيه وكان النساء إذ ذاك خفافا لم يشغلن اللحم إنما نأكل الحلقة من الطعام فلم يستنكر القوم خفة الهودج حين رفعوه وكنت جارية حديثة السن فبعثوا الجمل وساروا فوجدت عقدي بعد ما استمر الجيش فبحثت منازلهم وليس بها دافع ولا محجب فاعت منزلتي الذي كنت به وظننت أنهم سيفقدوني فيرجعون إلى فيينا أنا جالسة في منزل غلبتي عيني فتمت وكان صفوان ابن المطلب السلمي ثم الذكواني من وراء الجيش فادلج فاصبح عند منزلي فرأى سواد انسان نائم فأثاني ففرقني وكان يراني قبل الحجاب فاستيقظت باسترجاعه حين عرفني فغمرت وجهي بملابى والله ما كلنتى كلمة ولا سمعت منه كلمة غير استرجاعه حين أناخ راحلته فرطى على يديها فركبتها فانطلق يقودني الراحلة حتى أتينا الجيش بعد منازلنا موغرين في نحر الظهيرة فهلك في من ملك وكان الذي تولى الافاك عبد الله بن أبي بن سلول فقدمنا المدينة فاشتكت حين قدمت شهرا والناس يفيضون في قول اصحاب الافاك لأشهر بشيء من ذلك وهو يريني في وجهي أني لا أعرف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اللطف الذي كنت أرى منه حين أشتكى إنما يدخل على رسول الله ﷺ فيسلم ثم يقول : كيف تيك ؟ ثم ينصرف فذاك الذي يريني ولا أشعر بالشرح خرجت بعد ما نهقت فخرجت معي أم مسطح قبل المناسع وهو متبرزا وكنا لا نخرج إلا ليلا إلى ليل ، وذلك قبل أن نتخذ الكنف قريبا من بيوتنا وأمرنا أمر العرب الأول في التبرز قبل الغلظ فكننا نتأذى بالكنف أن نتخذها عند بيوتنا فانطلقت أنا وأم مسطح وهى ابنة أبي رهم بن عبد مناف وأما بنت صخر بن عامر خالة أبي بكر الصديق وابنها مسطح بن أثمة فأقبلت أنا وأم مسطح قبل بيتي قد فرغنا من شأننا فعترت أم مسطح وفرطها فقالت : تمس مسطح فقلت لها : بئس ما قلت أنسبين رجلا شهد بدرا ؟ قالت : أى هتاه أولم تسمى ما قال ؟ قالت : قلت وما قال ؟ فأخبرتني بقول أهل الاتك فأتددت مرضع على مرضى فلما رجعت إلى بيتي ودخل على رسول الله ﷺ ثم قال : كيف تيك ؟ فقلت : أناذن لي أن آتى أبوى ؟ قالت : وأنا حينئذ أريد أن أستيقن الخبر من قبلهما قالت : فاذن لي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فبحثت أبوى فقلت لأمي (٢) : يا أماته ما يحدث الناس ؟ قالت : يابنية هوني عليك فوالله لقلبا كانت امرأة قط وضعت عند رجل ولها ضرائر إلا كثرن عليها قالت : فقلت سبحان الله ولقد تحدث الناس بهذا قالت : فبكيت تلك الليلة حتى أصبحت لا أرى قالى دمع ولا أكتحل بنوم حتى أصبحت أبكى فدعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ابن أبي طالب . وأسامة بن زيد حين استلبت الوحى يستأمرهما في فراق أهله قالت : فاما أسامة بن زيد فإشار على رسول الله ﷺ بالذى يعلم من براة أهله والذي يعلم لهم في نفسه من الود فقال : يا رسول الله أهلك وما تعلم الاخيرا وأما على بن أبي طالب فقال : يا رسول الله لم يضيق الله عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل

الجارية تصدقك قالت : فدعا رسول الله ﷺ بريرة فقال : أى بريرة هل رأيت من شئ يريك ؟ قالت بريرة : لا والذي بعثك بالحق إن رأيت عليها أمرا أغصه عليها أكثر من أنها جارية حديثة السن تمام عن عجين أهلها فتأني الداجن فتأكله فقام رسول الله ﷺ فاستعذر يومئذ من عبد الله بن أبي بن سلول قالت : فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو على المنبر : يا معشر المسلمين من يعذرنى من رجل قد بلغنى آذاه فى أهل بيتى ؟ فوالله ما علمت على أهلى إلا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه إلا خيرا وما كان يدخل على أهلى إلا معى فقام سعد بن معاذ الأنصارى فقال : يا رسول الله أنا أعذرك منه إن كان من الأوس ضربت عنقه وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك قالت : فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان قبل ذلك رجلا صالحا ولكن احتملته الحية فقال لسعد : كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على قتله فقام أسيد بن حضير وهو ابن عم سعد فقال لسعد بن عبادة : كذبت لعمر الله لا تقتله فالك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان من الأوس والخزرج حتى هموا أن يقتلوا ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ﷺ يخفضهم حتى سكوتوا وسكت قالت : فكثت يومى ذلك لا يرقأ لى دمع ولا كتجل بنوم قالت : فأصبح أبواى عندى وقد بكيت ليلتين ويوما لا أكتجل بنوم ولا يرقأ لى دمع يظنانى أن البكاء فالتكى كبدى قالت : فبينما هما جالسان عندى وأنا أبكى فاستأذنت على امرأة من الأنصار فأذنت لها فجلست تبكى معى قالت : فبينما نحن على ذلك دخل علينا رسول الله ﷺ فسلم ثم جلس قالت : ولم يجلس عندى منذ قيل فى ما قيل قبلها وقد لبث شهرا لا يوحى اليه فى شأنى قالت : فتشهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين جلس ثم قال : أما بعد يا عائشة فإنه قد بلغنى عنك كذا وكذا فإن كنت بريئة فسيبرئك الله وإن كنت أملت بذنب فاستغفرى الله وتوبى إليه فإن العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب إلى الله تاب الله عليه قالت : فلما قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مقاتله فأص دهمى حتى ما أحس منه قطارة فقلت : لآنى أجب رسول الله ﷺ فيما قال قال : والله ما أدرى ما أقول لرسول الله فقلت لآمى : أجبى رسول الله قالت : ما أدرى ما أقول لرسول الله قالت : فقلت وأنا جارية حديثة السن لا أقرأ كثيرا من القرآن : إني والله لقد علمت أنكم سمعتم هذا الحديث حتى استقر فى أنفسكم وصدقتم به فلئن قلت لكم : إني بريئة والله يعلم أنى بريئة لاتصدقونى ولئن اعترفت لكم بأمر والله يعلم أنى منه بريئة لاتصدقونى والله لا أجد لى ولكم مثلا إلا أقول أبى يوسف (نصير جيل والله المستعان على ما تصفون) فاضلجعت على فراشى وأنا حينئذ أعلم أنى بريئة وأن الله مبرئى براءتى ولكن ما كنت أظن أن الله ينزل فى شأنى وحيا يئلى ولشأنى فى نفسى كان أحقر من أن يتكلم الله فى بامرتلى ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ فى النوم رؤيا يبرئتى الله بها قالت : فوالله ما رام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا خرج أحد من أهل البيت حتى أنزل عليه فأخذه ما كان يأخذه من البرحاء حتى أنه ليتحدر منه مثل الجمان من العرق وهو فى يوم شات من نقل القول الذى ينزل عليه قالت : فلما سرى عن رسول الله ﷺ سرى عنه وهو يضحك فكان أول كلمة تكلم بها : يا عائشة أما الله فقد برأك فقالت آمى : قومى إليه فقلت : والله لأقوم ولا أحد إلا الله وأنزل الله (إن الذين جاؤا بالافك) العشر الآيات كلها ، والظاهر أن قوله تعالى :

(عُصْبَةُ مَنْكُمْ) خبر إن واليه ذهب الحوفي . وأبو البقاء ، وقال ابن عطية : هو بدل من ضمير (جاؤا) والخبر جملة قوله تعالى : (لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم) والتقدير إن فعل الذين وهذا أنسق في المعنى وأكثر فائدة من أن يكون (عصبة) الخبر انتهى ، ولا يخفى أنه تكلف ، والفائدة في الاختيار على الأول قيل : التسلية بأن الجائين بذلك الافك فرقة متعصبة متعارفة وذلك من أمارات كونه إفكا لأصله ، وقيل : الأول أن تكون التسلية بأن ذلك مما لم يجمع عليه بل جاء به شرذمة منكم ، وزعم أبو البقاء أنه بوصف العصبة بكونها منهم أفاد الخبر ، وفيه نظر .

والخطاب في (منكم) على ما أميل إليه لمن ساء ذلك من المؤمنين ويدخل فيه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . وأبو بكر . وأم رومان . وعائشة . وصفوان دخولا أوليا ، وأصل العصبة الفرقة المتعصبة قلت أو كثرت وكثير إطلاقتها على العشرة فسا فوقها إلى الاربعين وعليه اقتصر في الصحاح ، وتطلق على أقل من ذلك ففي مصحف حفصة عصبة أربعة . وقد صح أن عائشة رضي الله تعالى عنها عدت المناقب عبد الله ابن أبي ابن سلول . وحنمة بنت جحش أخت أم المؤمنين زينب رضي الله تعالى عنها . وزوجة طلحة بن عبيد الله . ومسطح ابن أثانة . وحسان بن ثابت ، ومن الناس من يرأ حسان وهو خلاف ما في صحيح البخاري وغيره . نعم الظاهر أنه رضي الله تعالى عنه لم يتكلم به عن صميم قلب وإنما نقله عن ابن أبي لعمه الله تعالى ، وقد جاء أنه رضي الله تعالى عنه اعتذر عما نسب إليه في شأن عائشة رضي الله تعالى عنها فقال :

حصان رزان مازن بريئة وتصبح غرثي من لحوم الغواف
حليمة خير الناس ديناً ومنصباً نبي الهدى ذى المكرمات الفواضل
عقيلة حى من لؤى بن غالب كرام المساعى مجدهم غير زائل
مهذبة قد طيب الله خيمها وطهرها من كل سوء وباطل
فان كنت قد قلت الذى قدز عمتى فلا رفعت سوطى إلى أناملى
وكيف وودى ما حبيت ونصرتى لآل رسول الله زين المحافل
له رتب عال على الناس كلهم تقاصر عنه سورة المتطاول
فان الذى قد قيل ليس بلائط ولكنه قول امرئى بى (١) ماحل

وكانت عائشة رضي الله تعالى عنها تكلم به بعد ذلك وتذكره بخير وإن صح أنها قالت له حين أنشدها أول هذه الايات : لكنك لست كذلك ، فقد أخرج ابن سعد عن محمد بن سيرين أن عائشة رضي الله تعالى عنها كانت تأخذ لحسان وتدعو له بالسادة وتقول : لا تؤذوا حساناً فإنه كان ينصر رسول الله ﷺ بلسانه .
وأخرج ابن جرير من طريق الشعبي عنها أنها قالت : ما سمعت بشيء أحسن من شعر حسان وما تمثل به الارجوت له الجنة قوله لأبى سفيان بن الحرث بن عبد المطلب :

هجرت محمداً وأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء
فان أبى ووالدتي وعرضى لعرض محمد منكم وقاء
أنشئتموه ولست له بكفو فشرى الخبزى الفداء

لساني صارم لا عيب فيه ويجرى لا تنكدره الدلاء

وعده بعضهم مع الاربعة المذكورين زيد بن رفاعه ولم نر فيه نقلا صحيحا ، وقيل إنه خطأ ، ومعنى (منكم) من أهل ملتكم ومن ينتمى إلى الاسلام سواء كان كذلك في نفس الامر أم لا فيشمل ابن أبي لأنه من ينتمى إلى الاسلام ظاهراً وإن كان كافراً في نفس الامر ؛ وقيل إن قوله تعالى (منكم) خارج يخرج الأغلب وأغلب أولئك العصابة مؤمنون مخلصون ، وكذا الخطاب في (لا تحسبوه شرا لكم) وقيل: الخطاب في الأول للمسلمين وفي هذا لسيد المخاطبين رسول الله ﷺ ، ولأبي بكر ، وعائشة ، وصفوا رضي الله تعالى عنهم والكلام مسوق لتساويتهم ، وأخرج ابن أبي حاتم ، والطبراني عن سعيد بن جبير أن الخطاب في الثاني لعائشة ، وصفوا ، وأبعد عن الحق من زعم أنه للذين جاؤا بالافك وتكلف للخيرية ما تكلف ، ولعل نسبته إلى الحسن لا تصح ، والظاهر أن ضمير الغائب في (لا تحسبوه) عائد على الافك :

وجوز أن يعود على القذف وعلى المصدر المقهوم من (جاؤا) وعلى مانال المسلمين من الغم والكل كما ترى ، وعلى ما ذهب اليه ابن عطية يعود على المحذوف المضاف إلى اسم إن الذي هو الاسم في الحقيقة ؛ ونهوا عن حساب ذلك شرهم إراحة لباهم بإراحة ما يوجب استمرار لباهم ، وأردف سبحانه النبي عن ذلك بالاضراب بقوله عز وجل ﴿بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ اعتناء بأمر التسلية ، والمراد بل هو خير عظيم لكم لتبليكم بالصبر عليه الثواب العظيم وظهور كرامتكم على الله عز وجل بانزال ما فيه تعظيم شأنكم وتشديد الوعيد فيمن تكلم بما أحرزكم ، والآيات المنزلة في ذلك على ما سمعت آتفا عن عائشة رضي الله تعالى عنها عشرة .

وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير أنه قال : نزلت ثمانى عشرة آية متواليات بشكذب من قذف عائشة وبرأتها . وأخرج الطبراني عن الحكم بن عتيبة قال : إنه سبحانه أنزل فيها خمس عشرة آية من سورة النور ثم قرأ حتى بلغ (الحيثات للخبيثين) وكان الخلاف مبنى على الخلاف في رؤس الآي ، وفي كتاب العدد للداني ما يوافق المروى عن ابن جبير .

﴿لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ﴾ أى من الذين جاؤا بالافك ﴿مَا كَتَبَ مِنَ الْإِثْمِ﴾ أى جزاء ما اكتسب وذلك بقدر ما خاض فيه فان بعضهم تكلم وبعضهم ضحك كالمعجب الراضى بما سمع وبعضهم أكثروا بعضهم أقل . ﴿وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ﴾ بكسر الكاف . وقر الحسن ، والزهرى ، وأبو رجاء ، ومجاهد ، والأعمش ، وأبو البرهم . وحيد ، وابن أبي عبله . وسفيان الثوري . ويزيد بن قطيب . ويعقوب . والزعفراني . وابن مقسم . وعمره بنت عبد الرحمن . وسورة عن السكاكي . ومحبوب عن أبي عمرو (كبره) بضم الكاف وهو مكسور هاء ، صدران لكبر الشيء عظم ومعناها واحد ، وقيل : الكبر بالضم المظلم بالكسر البداءة بالشيء ، وقيل : الإثم ، والجمهور على الأول أى والذي تحمل معظمه ﴿مِنْهُمْ﴾ أى من الجائنين به ﴿لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ في الدنيا والآخرة أو في الآخرة فقط ، وفي التعبير بالموصل وتكرير الاستناد وتنكير العذاب وصفه بالعظم من تهويل الخطب ما لا يخفى ، والمراد بالذي تولى كبره كافى صحيح البخارى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضي الله تعالى عنها عبدالله بن أبي عليه اللعنة وعلى ذلك أكثر المحدثين .

وكان لعنه الله تعالى يجمع الناس عنده ويذكرهم ما يذكر من الآثام وهو أول من اختلقه وأشاعه لامعانه في عداوة رسول الله ﷺ ، وعذابه في الآخرة بعد جمعه في الدرك الأسفل من النار لا يقدر قدره إلا الله عز وجل ، وأما في الدنيا فوسمه بميسم الذل وإظهار نفاقه على رؤس الأشهاد وحده حدين على ما أخرج الطبراني وابن مردويه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما من أنه ﷺ بعد أن نزلت الآيات خرج إلى المسجد فدعا أبا عبيدة ابن الجراح فجمع الناس ثم تلا عليهم ما أنزل الله تعالى من البراءة لعائشة وبعث إلى عبد الله بن أبي فجي به فضر به عليه الصلاة والسلام حدين وبعث إلى حسان . ومسطح . وحننة فضربوا ضربا وجيعا ووجتوا رقابهم ، وقيل : حدداً واحداً ، فقد أخرج الطبراني عن ابن عباس أنه فسر العذاب في الدنيا بجلد رسول الله ﷺ إياه ثمانين جلدة وعذابه في الآخرة بصيره إلى النار ، وقيل : إنه لم يحد أصلاً لأنه لم يقر ولم يلتزم إقامة البينة عليه تأخيراً لجزائه إلى يوم القيامة فإنه لم يلتزم إقامة البينة على نفاقه وصدور ما يوجب قتله لذلك وفيه نظر هـ
وزعم بعضهم أنه لم يحد مسطح ، وآخرون أنه لم يحد أحداً من هؤلاء ، بل يكتفى بالقرار ولم يلتزم إقامة بينة . وفي البحر أن المشهور حد حسان . ومسطح . وحننة ، وقد أخرجه البزار . وابن مردويه بسند حسن عن أبي هريرة ، وقد جاء ذلك في أبيات ذكرها ابن هشام في ملخص السيرة لابن اسحق وهي :

لقد ذاق حسان الذي كان أهله وحننة إذ قالوا هجيراً ومسطح
تعاطوا برجم الغيب أمر نبيهم وسخطه ذى العرش الكريم فأنزحوا
وأذوا رسول الله فيهما فجللوا مخازي بغى بممورها وفضحوا
وصب عليهم محصداً كأنها شايب قطر من ذرى المزن تسفح

وقيل : الذي تولى كبره حسان واستدل بما في صحيح البخاري أيضاً عن مسروق قال : دخل حسان على عائشة فشبب وقال : حصان (البيت) قالت : لكنك لست كذلك قلت : تدعين مثل هذا يدخل عليك وقد أنزل الله تعالى (والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم) فقالت : وأى عذاب أشد من العمى ، وجاء في بعض الأخبار أنها قيل لها : أليس الله تعالى يقول (والذي تولى كبره) الآية ؟ فقالت : أليس أصابه عذاب عظيم اليس قد ذهب بصره وكسع بالسيف ؟ تعني الضربة التي ضربها إياه صفوان حين بلغه عنه أنه يتكلم في ذلك ، فإنه يروى أنه ضربه بالسيف على رأسه لذلك ولايات (١) عرض فيها به وبمن أسلم من العرب من مضر وأندلس :

تلق ذباب السسييف منى فأننى غلام إذا هوجيت لست بشاعر
ولكننى أحمى حمائى وأتقى من الباهت الرأى البرى الظواهر

وكاد يقتله بتلك الضربة . فقد روى ابن اسحق أنه لما ضرب به وثب عليه ثابت بن قيس بن شماس فجمع يديه إلى عنقه بجعل ثم انطلق به إلى دار بني الحرث بن الخزرج فلقبه عبد الله بن رواحة فقال : ما هذا ؟ قال : اما اعجبك ضرب حسان بالسيف والله ما أراه إلا قد قتله فقال له عبد الله : هل علم رسول الله ﷺ بذلك وبما صنعت ؟ قال : لا والله قال : لقد اجترأت اطلق الرجل فاطلعه فاتوا رسول الله عليه الصلاة والسلام فذكروا ذلك له فدعا حسان . وصفوان فقال صفوان : يا رسول الله اذاني وهجاني فاحتملني الغضب فضرته فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : يا حسان اتشوهت على قومي بعد أن هداهم الله تعالى للإسلام

ثم قال : احسن يا احسان في الذي اصابك فقال : هي لك يا رسول الله فعوضه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم منها بغير حاد . وكان طلحة بن سهل اعطاها إياه عليه الصلاة والسلام ووجهه ايضا سيرين امة قبطية فولدته عبد الرحمن بن حسان .

وفي رواية في صحيح البخارى عن عائشة ايضا رضى الله تعالى عنها أنها قالت في (الذى تولى كبره منهم) هو أى المنافق ابن أبى . وحمته ، وقيل : هو . وحسان . ومسطح ، وعذاب المنافق الطرد وظهور نفاقه وعذاب الاخيرين بذهاب البصر ، ولا يأتى لإرادة المتعدد افراد الموصول لما في الكشف من أن (الذى) يكون جمعا وافراد ضميره جائز باعتبار إرادة الجمع أو الفوج أو الفريق أو نظرا إلى أن صورته صورة المفرد ، وقد جاء افراده في قوله تعالى (والذى جاء بالصدق وصدق به) وجمعه في قوله سبحانه (وخضتم كالذى خاضوا) والمشهور جواز استعمال (الذى) جمعا مطلقا ، واشترط ابن مالك في التسهيل أن يراد به الجنس لا جمع مخصوص فان أريد الخصوص قصر على الضرورة ، وهذا ولا يخفى أن إرادة الجمع هنا لا تخلو عن بعد ، والذى اختاره إرادة الواحد وأن ذلك الواحد هو عدو الله تعالى ورسوله ﷺ والمؤمنين ابن أبى ، وقد روى ذلك الزهرى عن سعيد بن المسيب . وعروة بن الزبير . وعلقمة بن وقاص . وعبد الله بن عتبة وكلهم سمع عائشة تقول (الذى تولى كبره) عبد الله بن أبى ، وقد تضافرت روايات كثيرة على ذلك ، والذاهبون اليه من المفسرين أكثر من الذاهبين منهم إلى غيره . ومن الافك الناشئ من النصب قتل هشام بن عبد الملك عليه من الله تعالى ما يستحق حين سئل الزهرى عن (الذى تولى كبره) فقال له : هو ابن أبى كذبت هو على - يعنى به أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه - وقد روى ذلك عن هشام البخارى . والطبرانى وابن مردويه . والبيهقى في الدلائل ، ولا بدع من أموى الافتراء على أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه ورضى عنه . وأنت تعلم أن قصارى ما روى عن الامير رضى الله تعالى عنه أنه قال لأخيه وابن عمه رسول الله ﷺ حين استشاره يا رسول الله لم يضيق الله تعالى عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل الجارية تصدقك . وفي رواية أنه قال : يا رسول الله قد قال الناس وقد حل لك طلاقها ، وفي رواية أنه رضى الله تعالى عنه ضرب بريرة وقال : اصدقى رسول الله ﷺ وليس في ذلك شيء مما يصلح مستندا لذلك الاموى الناصي ، وجل غرض الامير عما ذكر أن يسرى عن رسول الله ﷺ ما هو فيه من القم غاية ما في الباب أنه لم يسلك في ذلك مسلك أسامة وهو أمر غير متين ، ومن دقق النظر عرف مغزى الامير كرم الله تعالى وجهه وأنه بعيد عما يرمعه النواصب بعد ما بين المشرق والمغرب فليتبدر ﴿ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ التفات إلى خطاب الخائضين ما عدا من تولى كبره منهم ، واستظهر أبو حيان كون الخطاب للمؤمنين دونه ، واختير الخطاب لتشديد ما في لولا التحضيضية من التوبيخ ، ولأن كيد التوبيخ عدل إلى الغيبة في قوله تعالى : ﴿ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ أَنْفُسَهُمْ خَيْرًا ﴾ لكن لا بطريق الاعراض عن المخاطبين وحكاية جناباتهم لغيرهم بل بالتوصل بذلك إلى وصفهم بما يوجب الاتيان بالمحضض عليه ويقضي اقتضاء تلسا ويزجرهم عن اضده زجرا بليغا وهو الايمان وكونه مما يحملهم على احسان الظن ويكفهم عن إساءته بأنفسهم أى بأبناء جنسهم وأهل ملتهم النازلين منزلة أنفسهم كقوله تعالى (ولا تلبسوا أنفسكم) وقوله سبحانه (ثم أنهم هؤلاء يقتلون

أنفسكم) ولا حاجة إلى تقدير مضاف أى ظن بعض المؤمنين والمؤمنات بأنفس بعضهم الآخر وإن قيل بجوازه مما لا ريب فيه فاخلطهم بموجب ذلك الوصف أقيح وأشنع والتويخ عليه أدخل مع ما فيه من التوسل به إلى توبيخ الخائضات والمشهور منهن حنة ، ثم إن كان المراد بالايان الايمان الحقيقي فإيجابه لما ذكر وأضح والتويخ خاص بالمصنفين به ، وإن كان مطلق الايمان الشامل لما يظهره المناقون أيضا فإيجابه له من حيث أنهم كانوا يحتزون عن إظهار ما ينافي مدعاهم فالتويخ حينئذ متوجه إلى الكل ، والنكته في توسيط معمول الفعل المحضض عليه بين أداة التحضيض وإن جاز ذلك مطلقا أى سواء كان المعمول الموسط ظرفا أو غيره تخصيص التحضيض بأول وقت السماع وقصر التويخ واللوم على تأخير الاتيان بالمحضض عليه عن ذلك الآن والتردد فيه ليفيد أن عدم الاتيان به رأسا في غاية ما يكون من القباحة والشناعة أى كان الواجب على المؤمنين والمؤمنات أن يظنوا أول ما سمعوا ذلك الافك ممن اخترعه بالذات أو بالواسطة من غير تعلم وتردد باهل ملتهم من أحاد المؤمنين والمؤمنات خيرا ﴿ وَقَالُوا ﴾ في ذلك الآن ﴿ هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ ﴾ أى ظاهر مكشوف كونه إفكا فكيف بأهل المؤمنين حليلة رسول الله ﷺ بنت المهاجرين رضى الله تعالى عنهماه ويجوز أن يكون المعنى هلا ظن المؤمنين والمؤمنات أول ما سمعوا ذلك خيرا باهل ملتهم عائشة . وصفوان وقالوا النع ﴿ لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾ إمام من تمام القول المحضض عليه مسوق لتوبيخ السامعين على ترك الزام الخائضين أى هلا جاء الخائضون بأربعة شهداء يشهدون على ثبوت ما قالوا ﴿ قَدْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ ﴾ الأربعة ، وكان الظاهر فاذ لم يأتوا بهم إلا أنه عدل إلى ما في النظم الجليل لزيادة التقرير ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى الخائضين ، وما فيها من معنى البعد اللابذان يبعد منزلتهم في الفساد أى فاولئك المفسدون ﴿ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ أى في حكمه وشريعته ﴿ هُمُ الْكَاذِبُونَ ١٣ ﴾ أى المحكوم عليهم بالكذب شرعا أى بأن خبرهم لم يطابق في الشرع الواقع ، وقيل : المعنى فاولئك في علم الله تعالى هم الكاذبون الذين لم يطابق خبرهم الواقع في نفس الأمر لأن الآية في خصوص عائشة رضى الله تعالى عنها وخبر أهل الافك فيها غير مطابق للواقع في نفس الأمر في علمه عز وجل .

وتمقّب بان خصوص السبب لا ينافي عموم الحكم مع أن ظاهر التقييد بالظرف يأتى ذلك ، وجعله من قبيل قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) خلاف الظاهر ، وإياها كان فالخصر للبالغنة ، وإما كلام مبتدا مسوق من جهته سبحانه وتعالى تقريراً ليكون ذلك إفكا ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ ﴾ أى تفضله سبحانه ﴿ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾ إياكم ﴿ فِي الدُّنْيَا ﴾ بفنون النعم التي من جملتها الاموال للتوبة ﴿ وَفِي الْآخِرَةِ ﴾ بضروب الآلاء التي من جملتها العفو والمغفرة بعد التوبة ، وفي الكلام نشر على ترتيب اللف ، وجوز أن يتعلق (في الدنيا والآخرة) بكل من فضل الله تعالى ورحمته ، والمعنى لولا الفضل العام والرحمة العامة في كلا الدارين ﴿ لَمَسَّكُمْ ﴾ عاجلا ﴿ فِي مَا أَقَضْتُمْ فِيهِ ﴾ أى بسبب ما أخضتم فيه من حديث الافك . والابهام لتحويل امره واستحسان ذكره يقال فاض في الحديث وخاض وهضب واندفع بمعنى ، والافاضة في ذلك مستعارة من إفاضة الماء في الاناء ، و(لولا) امتناعية وجوابها (لمسكم) ﴿ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٤ ﴾

يستحقرونه التوبيخ والجلد ، والخطاب لغير ابن ابي من الخاضعين ، وجوز ان يكون لهم جميعا .
 وتعقب بأن ابن ابي رأس المناققين لاحظ له من رحمة الله تعالى في الآخرة لأنه مخلد في الدرك الاسفل
 من النار ﴿ اذ تَلَقَّوْهُ بِالْسَكْتِمْ ﴾ بحذف إحدى التابين و (إذ) ظرف المس ، وجوز ان يكون ظرفا لأفضم
 وليس بذاك ، والضمير المنصوب لما أى لمسكم ذلك العذاب العظيم وقت تلقىكم ما أفضم فيه من الأفك وأخذ
 بعضكم إياه من بعض بالسؤال عنه ، والتلقى والتلقف والتلقن متقاربة المعاني إلا أن في التلقى معنى الاستقبال
 وفي التلقف معنى الخطف والأخذ بسرعة وفي التلقن معنى الحذف والمهارة . وقرأ أبى رضى الله تعالى عنه (تلقونه)
 على الاصل ، وشد التاء البزى ، وأدغم الذال في التاء النحويان . وحزمة .

وقرأ ابن السميع (تلقونه) بضم التاء والقاف وسكون اللام مضارعلقى ، وعنه (تلقونه) بفتح التاء
 والقاف وسكون اللام مضارعلقى ، وقرأت عائشة . وابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعيسى . وابن يعمر .
 وزيد بن على بفتح التاء وكسر اللام وضم القاف من لوقى الكلام كذبه حكاه السرقسطى ، وفيه رد على من
 زعم ان لوقى إذا كان بمعنى كذب لا يكون متديا وهو ظاهر كلام ابن سيده وارتضاء ابو حيان ولذا جعل
 ذلك من باب الحذف والايصال والأصل تلقون فيه ، وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها كانت تقرأ ذلك
 وتقول : لوقى الكذب ، وقال ابن ابي مليكة : وكانت اعلم بذلك من غيرها لأنه نزل فيها .

وقال ابن الانبارى : من لوقى الحديث أنشأ واختاره ، وقيل : من لوقى الكلام دبره ، وحكى الطبرى .
 وغيره ان هذه اللفظة مأخوذة من اللوقى الذى هو الاسراع بالشئ بعد الشئ . كمد فى اثر عدد وكلام فى اثر كلام ويقال :
 ناقة ولقى سريعة ، ومنه الارلق للمجنون لأن العقل باب من السكون والتماسك والمجنون باب من السرعة والافتاه
 وعن ابن جنى أنه إذا فسر ما فى الآية بما ذكر يكون ذلك من باب الحذف والايصال والأصل تسرعون
 فيه او اليه ، وقرأ زيد بن اسلم . وأبو جعفر (تلقونه) بفتح التاء وحزمة سا كنة بعدها لام سا كنة من الالق
 وهو الكذب . وقرأ يعقوب فى رواية المازنى (تيلقونه) ببناء فوقانية مكسورة بعدها ياء ولام مفتوحة كأنه
 مضارع ولقى بكسر اللام كما قالوا تيجل مضارع وجل ، وعن سفيان بن عيينة سمعت امى تقرأ (اذتلقونه)
 من ثقلت الشئ اذا طلبته فادركته جاء مثقلا ومخففا أى تصيدون الكلام فى الأفك من ههنا ومن ههنا
 وقرئ (تلقونه) من فقهه إذا تبعه أى تتبعونه .

﴿ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾ أى تقولون قولاً مختصاً بالأفواه من غير أن يكون له
 مصداق ومنشأ فى القلوب لأنه ليس تعبيراً عن علم به فى قلوبكم فهذا كقوله تعالى (يقولون بأفواههم
 ما ليس فى قلوبهم) .

وقال ابن المنير : يجوز أن يكون قوله سبحانه (تقولون بأفواهكم) توبيخاً كقولك : أقول ذلك بملء
 فمك فان القائل ربما رمز وعرض وربما تشدق جازماً كالعالم ، وقد قيل هذا فى قوله سبحانه (بدت بغضاض
 من أفواههم) وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال فائدة ذكر (بأفواهكم) أن لا يظن أنهم قالوا ذلك بالقلب لأن
 القول يطلق على غير الصادر من الأفواه كما فى قوله تعالى (قالنا أتينا طائعين) وقول الشاعر :
 امتلا الحوض وقال قطنى مهلا رويدا قد ملأت بطنى

فهر تأ كيد لدفع الحجار ، وأنت تعلم ان السياق يقتضى الأول واليه ذهب الرخصى ، وكان الظاهر وتقولونه
 بافواهم إلا انه عدل عنه إلى مافى النظم الجليل لما لا يخفى ﴿ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا ﴾ سهلا لا تبعة له :
 ﴿ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ١٥ ﴾ أى والحال أنه عند الله عز وجل أمر عظيم لا يقادر قدره فى الوزر
 واستجرار العذاب ، والجلتان الفعليتان معطوفتان على جملة (تلقونه) داخلتان معها فى حيز (إذ) فيكون قد
 علق مس العذاب العظيم بتلقى الافك بالسنتهم والتحدث بهن غير روية وفكر وحسبانهم ذلك مما لا يعابه
 وهو عند الله عز وجل عظيم •

﴿ وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ من اخترعه أو المتابع له ﴿ قُلْتُمْ ﴾ تكذيبا له وتهويلا لما ارتكبه
 ﴿ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ ﴾ أى ما يمكننا وما يصدر عنا بوجه من الوجوه التكلم ﴿ هَذَا ﴾ إشارة إلى القول الذى
 سمعوه باعتبار شخصه •

وجوز أن يكون إشارة إلى نوعه فان كذف آحاد الناس المتصفين بالاخصان مجرم شرعا ، وجاء عن
 حذيفة مرفوعا أنه يهدم عمل مائة سنة فضلا عن تعرض الصديقة حرمة رسول الله ﷺ والكلام فى توسيط
 الطرف على نحو ما مر ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ تعجب من تقوه به ، وأصله أن يذكر عند معاينة العجيب من صفاته
 تعالى شأنه تنزيها له سبحانه من أن يصعب عليه أمثاله ثم كثرت استعماله فى كل متعجب منه واستعماله فيما
 ذكر مجاز متفرع على الكناية ، ومثله فى استعماله للتعجب لا إله إلا الله ، والعوام يستعملون الصلاة على النبي
 ﷺ فى ذلك المقام أيضا ولم يسمع فى لسان الشرع بل قد صرح بعض الفقهاء بالمنع منه •
 وجوز أن يكون (سبحانك) هنا مستعملا فى حقيقته والمراد تنزيهه الله تعالى شأنه من أن يصم نبيه عليه

الصلاة والسلام ويشبهه فان فجور الزوجة وصمة فى الزوج تنفر عنه القلوب وتمنع عن اتباعه النفوس ولدان
 الله تعالى أزواج الانبياء عليهم السلام عن ذلك ، وهذا بخلاف الكفر فان كفر الزوجة ليس وصمة فى الزوج ، وقد ثبت
 كفر زوجتى نوح ولو ط عليها السلام كذا قيل ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قريبا ما يتعلق به ، وعلى هذا
 يكون (سبحانك) تقريرا لما قبله وتمهيدا لقوله سبحانه ﴿ هَذَا بُهْتَانٌ ﴾ أى كذب يبهت ويحير سامعه
 لفظاعته ﴿ عَظِيمٌ ١٦ ﴾ لا يقدر قدره لعظمة المبهوت عليه فان حقارة الذنوب وعظمتها كثيرا ما يكونان
 باعتبار متعلقاتها ، والظاهر أن التوبيخ للسامعين الخاضعين لا للسامعين مطلقا ، فقد روى عن سعيد بن جبير
 أن سعد بن معاذ لما سمع ما قيل فى أمر عائشة رضى الله تعالى عنها قال : سبحانك هذا بهتان عظيم . وعن
 سعيد بن المسيب أنه قال : كان رجلان من أصحاب النبي ﷺ إذا سمعا شيئا من ذلك قالوا ما ذكر أسامة بن
 زيد بن حارثة . وأبو أيوب رضى الله تعالى عنهما . وأخرج ابن مردويه عن عائشة رضى الله تعالى عنها
 أنها قالت : إن امرأة أبى أيوب الانصارى قالت له : يا أبا أيوب ألا تسمع ما يتحدث به الناس ؟ فقال :
 ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم ، ومنشأ هذا الجرم على ما قاله الامام الرازى العلم بأن
 زوجة الرسول عليه الصلاة والسلام لا يجوز أن تكون فاجرة ، وعلى أن ذلك ينفر عن الاتباع فيخل بحكمة
 البعثة كدناءة الآباء وعهر الامهات ، وقد نص العلامة الثانى على أن من شروط النبوة السلامة عن ذلك بل

عن كل ما ينفر عن الاتباع . واستشكل ذلك بأنه إذا كان ما ذكر شرطاً فكيف علمه من سمعت حتى قالوا ما قالوا وخفي الأمر على رسول الله ﷺ حتى قال كما في صحيح البخارى . وغيره : « يا عائشة إنه بلغنى عنك كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله تعالى وإن كنت الممت بذنب فاستغفرى الله تعالى وتوبى اليه » . وجاء في بعض الروايات « يا عائشة إن كنت فعلت هذا الأمر فقوللى حتى أستغفر الله تعالى لك » ، وكذا خفى على صاحبه أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ، فقد أخرج الزوار بسند صحيح عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنه لما نزل عذرها قبل أبى بكر رضى الله تعالى عنه رأسها فقالت : ألا عذرتنى فقال : أى نسائه تطلبنى وأى أرض تقابلى إن قلت ما لا أعلم ؟

وأجيب بأن ذلك ليس من الشروط العقلية للنوبة فالأمانة والصدق بل هو من الشروط الشرعية والعادية كما قال اللغائى فيجوز أن يقال : إنه لم يكن معلوماً قبل وإنما علم بعد نزول آيات براءة عائشة رضى الله تعالى عنها ، وعدم العلم بمثل ذلك لا يقدح في منصب النبوة ، وأما دعوى علم من ذكر به فلا دليل عليها ، وقولهم ذلك يجوز أن يكون ناشئاً عن حسن الظن لا عن علم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة ، ويشهد لهذا نظراً إلى بعض القائلين والظاهر تساويهم ما أخرجه ابن اسحق . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . وابن مردويه . وابن عساكر عن بعض الانصار أن امرأة أبى أيوب قالت له حين قال أهل الافك ما قالوا : ألا تسمع ما يقول الناس في عائشة رضى الله تعالى عنها ؟ قال : بلى وذلك الكذب أكنت أنت فاعلة بأمر أبى ؟ قالت : لا والله فقال : فعائشة رضى الله تعالى عنها والله خير منك وأطيب إنما هذا كذب وإفك باطل ، وروى قريباً منه الحاکم . وابن عساكر أيضاً عن أفلح مولى أبى أيوب ، ولعله المعنى ببعض الانصار في الخبر السابق ، ولم يقل ~~فمن~~ فحوز ذلك لحسن الظن لشدة غيرة عليه الصلاة والسلام والذیور لا يكاد يعول في مثل ذلك على حسن الظن ، ويمكن أن يكون قولهم ذلك ناشئاً عن العلم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة بأن يكونوا قد تقطعوا لكون حكمة البعثة تقتضى تلك السلامة وقد يتفطن العالم لما لا يتفطن له من هو أعلم منه .

وجوز أن يدعى أن النبي ﷺ كان عالماً بعدم جواز فجور نسائه الاندياء عليهم الصلاة والسلام لما فيه من النفرة المخلّة بحكمة البعثة لكن أراد عليه الصلاة والسلام أن يظهر أمر براءة الصديقة رضى الله تعالى عنها من ظهور الشمس في رابعة النهار بحيث لا يبقى فيه خفاء عند أحد من الصحابة الكرام رضى الله تعالى عنهم ، وما عراه من الهم إنما هو أمر طبيعى حصل بسبب خوض المناققين ومن تبعهم وشيوع ما لا أصل له من الباطل بين الناس ، ويحتمل أنه ﷺ كان عالماً بأن السلامة من المنفر من شروط النبوة لكن خشى من الله عز وجل الذى لا يجب عليه شئ . أن لا يجعل ما غاض المنافقون وأتباعهم فيه من المنفر بأن لا يرتب سبحانه خلق النفرة في القلوب عليه لينجم من الاتباع فتختل حكمة البعثة فداخله عليه الصلاة والسلام من الهم ماذا خلقه وجعل يتبع الأمر على أتم وجه وما ذلك إلا من مزيد العلم ونهاية الحزم ، ونظيره من وجه خوفه عليه الصلاة والسلام من قيام الساعة عند اشتداد الريح بحيث لا يستطيع أن ينام ما دام الأمر كذلك حتى تطر السياه . وقيل : يجوز أن لا يعد فجور الزوجة منفراً إلا إذا أمسكت بعد العلم به فلم لا يجوز أن يقع فيجب طلاقها

وإذا طلقت لا يتحقق المنفر المختل بالحكمة ، وهذا ولا يخفى عليك ما في بعض الاحتمالات من البحث بل بعضها في غاية البعد عن ساحة القبول ، ولعل الحق أنه عليه الصلاة والسلام قد أخفى عليه أمر الشرطية إلى أن اتضح أمر البراءة ونزلت الآيات فيها الحكمة الابتلاء وغيره بمالله تعالى أعلم به . وأن قول أولئك الاصحاب رضى الله تعالى عنهم : سبحانه هذا بهتان عظيم لم يكن ناشئاً إلا عن حسن الظن ، ولم يتمسك به عليه السلام لأنه لا يحسم القول والقبول ولا يرد به شيء من الاباطيل ، ولا ينبغي لمن يؤمن بالله تعالى ورسوله عليه السلام أن يخالف قلبه بعد الوقوف على الآيات والاخبار شك في طهارة نساء الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن الفجور في حياة أزواجهم وبعد وفاتهم عن ، ونسب للشبهة قذف عائشة رضى الله تعالى عنها بما برأها الله تعالى منه وهم ينكرون ذلك أشد الانكار وليس في كتبهم الموعول عليها عندهم عين منه ولا أثر أصلاً ، وكذلك ينكرون ما نسب اليهم من القول بوقوع ذلك منها بعد وفاته عليه السلام وليس له أيضاً في كتبهم عين ولا اثره . والظاهر أنه ليس في الفرق الاسلامية من يختلج في قلبه فلك فضلاً عن الافك الذى برأها الله عز وجل منه .

(بَعْظُكُمْ اللَّهُ) أى ينصحكم (أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا) أى كراهة أن تعودوا أو أولئكم تعودوا أو يعظكم فى العود أى فى شأنه ومافيه من الآثم والمضار بإيقال وعظته فى الخمر ومافيه من المفساد أو يزجركم عن العود على تضمين الوعظ معنى الزجر ، ويقال عادوه عاد اليه وعادله وعاد فيه بمعنى ، والمراد بأبدأ مدة الحياة .

(إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١٧) من باب إن كنت أبالك فلم لا تحسن إلى يتضمن تذكريهم بالايمان الذى هو العلة فى الترك والتهيب لا يبراهه فى معرض الشك وفيه طرف من التوبيخ .

(وَيُؤَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ) أى ينزلها مبينة ظاهرة الدلالة على معانيها ، والمراد بها الآيات الدالة على الشرائع ومحاسن آداب معاملة المسلمين ، وإظهار الاسم الجليل فى موضع الاضمار لتفخيم شأن البيان .

(وَاللَّهُ عَلِيمٌ) بأحوال جميع مخلوقاته جلها وادقها (حَكِيمٌ ١٨) فى جميع أفعاله فأنى يمكن صدق ما قيل فى حق حرم من اصطفاه لرسالته وبعثه إلى كافة الخلق ليرشدكم إلى الحق ويزكيهم ويطهرهم تطهيراً ، وإظهار الاسم الجليل هنا لتأكيد استقلال الاعتراض التذليل والاشعار بعلية الألوهية للعلم والحكمة (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ) أى يريدون ويقصدون (أَنْ تَشِيعَ) أن تنتشر (الْفَاحِشَةُ) أى الخصلة المفردة فى القبح وهى الفرية والرمى بالزنا أو نفس الزنا كما روى عن قتادة ، والمراد بشيوعها شيوع خبرها (فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا) متعلق بتشيع أى تشيع فيما بين الناس .

وذكر المؤمنين لأنهم العمدة فيهم أو بمضمر هو حال من الفاحشة أى كاتبة فى حق المؤمنين وفى شأنهم والمراد بهم المحسنون والمحصنات كما روى عن ابن عباس (لَهُمْ) بسبب ذلك (عَذَابُ أَلِيمٌ فى الدُّنْيَا) مما يصيبه من البلاء كالشال والعمى (وَفى) (الْآخِرَةِ) من عذاب النار ونحوه ، وترتب ذلك على المحبة ظاهر على ما نقل عن الكرماني من أن أعمال القلب السيئة كالحقد والحسد ومحبة شيوع الفاحشة يؤاخذ العبد إذا وطن نفسه عليها ، وإدلم من الآية على آثم وجهه سوء حال من نزلت الآية فيهم كإبن أبى ومن وافقه قلباً وقالباً وأن لهم الحظ

الأوفر من العذابين حيث أحبوا الشيع وأشاعوا *

وقال بعضهم : الماردن محبة الشيع الاشاعة بقرينة ترتب العذاب عليها فانه لا يرتب إلا على الاشاعة دون المحبة التي لا اختيار فيها ، وان سلم أن المراد بها محبة تدخل تحت الاختيار وهي مما يرتب عليها العذاب قلنا : ان ذلك هو العذاب الاخرى دون العذاب الديوى مثل الحد ، وقدر ابن عباس . وابن جبير العذاب الآليم في الدنيا هنا بالحد وهو لا يرتب على المحبة مطلقا بالاتفاق ، ومن هنا قيل أيضا : إن ذكر المحبة من قبيل الاكتفاء عن ذكر الشيء وهو الاشاعة بذكر مقتضيه تنبيهها على قوة المقتضى ، وقيل : إن الكلام على التضمين أى يشيعون الفاحشة محبين شيوعها لأن كلامه على المحبة والاشاعة مقصودان *

واستشكل تفسير العذاب الآليم في الدنيا بالحد بأنه لا يضم اليه العذاب الآليم في الآخرة لأن الحدود مكفرة . وأجيب بأن حكم الآية مخصوص بن أشاع ذلك في حق أم المؤمنين ، وقيل : الحد لمن نقل الافك من المسلمين والعذاب الاخرى لأبي عذرة ابن أبى والموصول عام لهما ، على أن في كون الحدود مطلقا مكفرة خلافا لبعضهم قال به فيما عدا الردة وبعضهم أنكره وبعضهم توقف فيه لحدوث إزهريرة انه عليه الصلاة والسلام قال : « لا أدري الحدود كفارات لأهلها أم لا » ولعل الأنسب بمساق النظم الكريم من تقييد الخاضعين في الاك المشيعين له هو ما ذكرناه أولا ، والمراد بالموصول إمام على أن يكون للمهد الخارجى كما روى عن مجاهد . وابن زيد ، والتعبير بالمضارع في الصلة للإشارة إلى زيادة تقييدهم بأنه قد صارت محبتهم لشيوع الفاحشة عادة مستمرة ، وأما ما يعهم وغيرهم من كل من يتصف بمعضون الصلة على إرادة الجنس ويدخل أو تلك المشيعون دخولا أوليا كما قيل ﴿ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ جميع الامور التي من جملتها ما في الضامن من المحبة المذكورة وكذا وجه الحكمة في تغليظ الوعيد ﴿ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ١٩ ﴾ ما بعده سبحانه وتعالى *

والجمله اعتراض تذييلي جى . به تقرير الثبوت العذاب لهم وتعليلاه ، قيل : المعنى والله يعلم ما في ضمائرهم فيعاقبهم عليه في الآخرة وأنتم لا تعلمون ذلك بل تعلمون ما يظهر لكم من أقوالهم فعاقبوا عليه في الدنيا ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾ الخطاب على ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس لمسطح . وحسان . وحنه أول من عدا ابن أبى وأضرابه من المنافقين الخاضعين ، وهذا تكرير للنة بترك المعالجة بالعقاب للتنبيه على كمال عظم الجريرة وقوله سبحانه وتعالى ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ٢٠ ﴾ عطف على (فضل الله) وإظهار الاسم الجليل لتربية المهابة والاشعار باستتباع صفة الألوهية للرافة والرحمة ، وتغيير سبكه وتصديره بحرف التثنية لما أن المراد بيان اقصافه تعالى في ذاته هاتين الصفتين الجليلتين على الدوام والاستمرار لا بيان حدوث تعلقهما بهم كما أنه المراد بالمعطوف عليه ؟ وجواب (لولا) محذوف كما مر *

وهذه نظير الآية المارة في آخر حديث اللعان إلا أن في التعقيب بالرفوف الرحيم بدل التواب الحكيم هنالك ما يؤذن بأن الذنب في هذا أعظم وكأنه لا يرتفع إلا بمحض رافته تعالى وهو أعظم من أن يرتفع بالتوبة كما روى عن ابن عباس من خاض في حديث الافك وتاب لم تقبل توبته والغرض التغليظ فلا تغفل *

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ أى لا تسلكوا مسالكه في كل ما تاتون وما تذرون

والكلام كناية عن اتباع الشيطان وامتنال وساوسه فكأنه قيل : لا تتبعوا الشيطان في شيء من الأفاعيل التي من جملتها إشاعة الفاحشة وحبها *

وقرأ نافع . والبرزى في رواية ابن ربيعة عنه . وأبو عمرو . وأبو بكر . وحزمة (خطوات) بسكون الطاء وقرئ بفتحها وهو في جميع ذلك جمع خطوة بضم الخاء وسكون الطاء اسم لما بين القدمين ، وأما الخطوة بفتح الخاء فهو مصدر خطأ ، والأصل في الاسم إذا جمع أن تحرك عينه فرقا بينه وبين الصفة فيضم اتباعا للفاء أو يفتح تخفيفاً وقد يسكن ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ وضع الظاهران موضع ضميرى الخطوات والشيطان حيث لم يقل ومن يتبعها أو من يتبع خطواته لزيادة التقرير والمبالغة ﴿فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ هو ما أفرط فيه كالفاحشة ﴿وَالْمُنْكَرِ﴾ هو ما ينكره الشرع ، وضمير إنه للشيطان ، وقيل للشأن وجواب الشرط مقدر سد ما بعد الفاء مسده وهو في الأصل تعليل للجملة الشرطية وبيان لعلته النهى كأنه قيل : من يتبع الشيطان ارتكب الفحشاء والمنكر فإنه لا يأمر إلا بهما ومن كان كذلك لا يجوز اتباعه وطاعته ، وقد قرر ذلك النسفي . وابن هشام في الباب الخامس من المغنى . وتعقب بأنه يأباه مانص عليه النحاة من أن الجواب لا يحذف إلا إذا كان الشرط ماضيا حتى عدوا من الضرورة قوله :

لئن تلك قد ضاقت على بيوتكم ليعلم ربى أن يبقى أوسع

وأجيب بأن الآية ليست من قبيل ما ذكره في البيت فإنه مما حذف فيه الجواب رأسا وهذا مما أقيم مقامه ما يصح جملة جوابا بحسب الظاهر ، وقال أبو حيان : الضمير عائد على من الشرطية ولم يعتبر في الكلام حذفاً أصلاً ، والمعنى على ذلك من يتبع الشيطان فإنه يصير رأسا في الضلال بحيث يكون أمراً بالفحشاء والمنكر وهو مبنى على اشتراط ضمير في جواب الشرط الاسمي يعود إليه وسيأتى إن شاء الله تعالى ما فيه .

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾ بما من جلته إزال هاتيك الآيات البينات والتوفيق للتوبة الممهضة من الذنوب وكذا شرع الحدود المكفر لما عدا الردة منها على مذهب إليه جمع وأجابوا عن حديث أبي هريرة السابق آنفاً بأنه كان قبل أن يوحى إليه ﷺ بذلك ﴿مَازَى﴾ أى ما طهر من دنس الذنوب *

وقرأ روح . والأعشى (مازى) بالتشديد والامالة ، وكتب (زى) المخفف بالياء مع أنه من ذوات الواو وحققا أن تكتب بالالف ، قال أبو حيان : لأنه قد يقال أوحلا على المشدد ، ومن في قوله تعالى : ﴿مَنْكُرٌ﴾ بياينة ، وفي قوله سبحانه : ﴿مَنْ أَحَدٌ﴾ سيف خطيبو (أحد) في حيز الرفع على الفاعلية على القراءة الأولى وفي محل النصب على المفعولية على القراءة الثانية والفاعل عليها ضميره تعالى أى مازى الله تعالى منكم أحدا ﴿أَبَدًا﴾ لا إلى غاية ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يُرِيدُ﴾ يطمح ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ من عباده بأفاضة آثار فضله ورحمته عليه وحمله على التوبة وقبولها منه كما فعل سبحانه بن سلم عن داء النفاق ممن وقع في شرك الالف منكم *

﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ مبالغ في سمعه الأقوال التي من جملتها ما أظهره من التوبة ﴿عَلِيمٌ ٢١﴾ بجميع المعلومات التي من جملتها نياتهم ، وفيه حث لهم على الاخلاص في التوبة ، وإظهار الاسم الجليل للابذان باستدعاء

الآلوية للسمع والعلم مع ما فيه من تأكيد الاستقلال التذليل ﴿وَلَا يَاتِلُ﴾ أى لا يحلف افتعال من الآلية . وقال أبو عبيدة . واختاره أبو مسلم . أى لا يقصر من الآلو بوزن الدلو والآلو بوزن العتو ، قيل : والاول أوقف بسبب النزول وذلك أنه صح عن عائشة وغيرها أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه حلف لما رأى براءة ابنته أن لا ينفق على مسطح شيئا أبداً وكان من فقره المهاجرين الأولين الذين شهدوا بدرًا وكان ابن خاتمه ، وقيل : ابن أخته رضى الله تعالى عنه فنزلت (ولا ياتل) الخ وهذا هو المشهور .

وعن محمد بن سيرين أن أبا بكر حلف لا ينفق على رجلين كانا يقيمين في حجره حيث خاضا في أمر عائشة أحدهما مسطح فنزلت ، وعن ابن عباس ، والضحاك أنه قطع جماعة من المؤمنين منهم أبو بكر رضى الله تعالى عنه منافقهم عن قال في الألفك وقالوا : والله لا نصل من تسلك فيه فنزلت ، وقرأ عبد الله بن عباس بن ربيعة . وأبو جعفر مولاة وزيد بن أسلم (يتال) مضارع تالى بمعنى حلف ، قال الشاعر :

تالى ابن أوس حلقة ليردنى إلى نسوة لى كأنهن مقائد

وهذه القراءة تؤيد المعنى الاول لياتل ﴿وَلَوْ لَ الْفَضْلُ مِنْكُمْ﴾ أى الزيادة في الدين ﴿وَالسَّعَةِ﴾ أى في المال ﴿أَنْ يُؤْتُوا﴾ أى على أن لا يؤتوا أو كراهة أن يؤتوا أولا يقصروا في أن يؤتوا *
وقرأ أبو حيوة . وابن قطيب . وأبو البرهم (تؤتوا) بناء الخطاب على الالتفات *

﴿أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ صفات لموصوف واحد بناء على ما علبت من أن الآية نزلت على الصحيح بسبب حلف أبى بكر أن لا ينفق على مسطح وهو متصف بما سمعت بها فالعطف للتنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الموصوفات ، والجمع وإن كان السبب خاصا لقصد العموم وعلم الاكتفاء بصفة اللبالة في إثبات استحقاق مسطح ونحوه الايتاء فالت من انصف بوحدة من هذه الصفات إذا استحقه فمن جمعها بالطريق الأولى ، وقيل : هى لموصوفات أقيمت هى مقامها وحذف المفعول الثانى لغاية ظهوره أى أن يؤتوهم شيئا ﴿وَلْيَعْفُوا﴾ ما فرط منهم ﴿وَلْيَصْفَحُوا﴾ بالإغضاء عنه ، وقرأ عبد الله . والحسن . وسفيان بن الحسين . وأسماء بنت يزيد (ولتصفحوا) بناء الخطاب على وفق قوله تعالى :

﴿الَّذِينَ آمَنُوا يَتَّبِعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ يَجْعَلُ لَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا وَسَعَةً وَمَنْ أَضَلُّ لِمَنْ يُعَذِّبُ اللَّهُ النَّاسَ فِي الْآيَاتِ﴾ (الأنحبيون أن يغفر الله لكم) أى بمقابلة عفوك وصفحكم وإحسانكم إلى من أساء إليكم ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٢٢) مبالغ في المغفرة والرحمة مع كمال قدرته سبحانه على المؤاخذه وكثرة ذنوب العباد الداعية إليها ، وفيه ترغيب عظيم في العفو ووعد كريم بمقابلته كأنه قيل : ألا تحبون أن يغفر الله لكم فهذا من موجباته ، وصح أن أبا بكر لما سمع الآية قال : بلى والله ياربنا إنا لنحب أن تغفر لنا وأعادله نفقته ، وفي رواية أنه صار يطميه ضعفي ما كان يطميه أولا ، ونزلت هذه الآية على ما أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بعد أن أقبل مسطح إلى أبى بكر معتذرا فقال : جعلني الله تعالى فداك والله الذى أنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما فذقتها وما تسكمت بشئ مما قيل لها أى خال فقال أبو بكر . ولكن قد ضحكك وأعجبك الذى قيل فيها فقال مسطح . لعله يكون قد كان بعض ذلك ، وفي الآية من الحث على مكارم الأخلاق ما فيها . واستدل بها على فضل الصديق رضى الله تعالى عنه لأنه داخل في أولى الفضل قطعا لأنه وحده أو مع جماعة سبب النزول ، ولا يضر في ذلك عموم

الحكم لجميع المؤمنين كما هو الظاهر ، ولا حاجة إلى دعوى أنها فيه خاصة والجمع للتعظيم ، وكونه مخصوصاً بضمير المتكلم مردود على أن فيها من ارتكاب خلاف الظاهر ما فيها ، وأجاب الرافضة بأن المراد بالفضل الزيادة في المال ، ويرد عليه أنه حينئذ يتكرر مع قوله سبحانه (والسعة) وادعى الامام أنها تدل على أن الصدق رضى الله تعالى عنه أفضل جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم وبين ذلك بما هو بعيد عن فضله ، وذكر أيضاً دلالتها على وجوه من مدحه رضى الله تعالى عنه وأكثرها للبحث فيها مجال ، واستدل بها على أن ما لا يكون ردة من المعاصي لا يحبط العمل وإلا لمسمى الله تعالى مسطحاً مهاجراً مع أنه صدر منه ماصدر ، وعلى أن الحلف على ترك الطاعة غير جائز لأنه تعالى نهى عنه بقوله سبحانه : (لا تأتوا الله وما يرضاه إلا أن يرضاه) ، وظهر هذا حمل النهى على التحريم ، وقيل : هو للكرامة ، وقيل : الحق أن الحلف على ترك الطاعة قد يكون حراماً ، وقد يكون مكروهاً ، فالنهي هنا لطلب الترك مطلقاً وفيه بحث .

وذكر جمهور الفقهاء أنه إذا حلف على عيّن فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن عيّناته إجماعاً في الحديث ، وقال بعضهم . إذا حلف فليأت الذي هو خير وذلك ككفاره كما جاء في حديث آخره وتعقب بأن المراد من الكفارة في ذلك الحديث تكفير الذنب لا الكفارة الشرعية التي هي بأحدى الخصاله ﴿ إِنَّ الذِّنَّ بِرُؤُونِ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ قد تقدم تفسيرها ﴿ التَّافَلَاتِ ﴾ عما يرمين به بمعنى أنه لم يحظر لمن يبال أصلاً لكونهن مطبوعات على الخير مخلوقات من عنصر الطهارة ففي هذا الوصف من الدلالة على كمال النزاهة ما ليس في المحصنات ﴿ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ أى المتصفات بالإيمان بكل ما يجب أن يؤمن به من الواجبات والمحظورات وغيرها إيماناً حقيقياً تفصيلياً كما يبيّن عنه تأخير المؤمنات عما قبلها مع أصالة وصف الإيمان فانه لا إيمان بان المراد بها المعنى الوصفي المعرب عما ذكر لا المعنى الإسمي المصحح لاطلاق الاسم في الجلة كما هو المتبادر على تقدير التقديم كذا في إرشاد العقل السليم •

وفرح عليه كون المراد بذلك عائشة الصديقة رضى الله تعالى عنها وروى ما ظاهره ذلك عن ابن عباس . وابن جبير ، والجمع على هذا باعتبار أن رميها رعى لسائر أمهات المؤمنين لاشتراك الكل في النزاهة والانتساب إلى رسول الله ﷺ ، ونظير ذلك جمع (المراسين) في قوله سبحانه وتعالى (كذبت قوم نوح المرسلين) وقيل : المراد أمهات المؤمنين فيدخل فيهن الصديقة دخلاً أولياً . وروى ما يؤيده عن أبي الجوزاء . والضحاك وجاء أيضاً عن ابن عباس ما يقتضيه ، فقد أخرج عند سعيد بن منصور . وابن جرير . والطبراني . وابن مردويه أنه رضى الله تعالى عنه قرأ سورة النور ففسرها فلما أتى على هذه الآية (إن الذين) الخ قال : هذه في عائشة وأزواج النبي ﷺ ولم يجعل لمن فعل ذلك توبة وجعل لمن رمى امرأة من المؤمنات من غير أزواج الذي ﷺ التوبة ثم قرأ (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء) إلى قوله تعالى (إلا الذين تابوا) الخبر ، وظاهره أنه لا تقبل توبة من قذف إحدى الأزواج الطاهرات رضى الله تعالى عنهن .

وقد جاء عنه في بعض الروايات التصريح بعدم قبول توبة من خاض في أمر عائشة رضى الله تعالى عنها ، ولعل ذلك منه خارج مخرج المبالغة في تعظيم أمر الالانك كما ذكرنا أولاً وإلا فظاهر الآيات قبول توبته وقد تاب من تاب من الخائضين كسطح . وحسن . وحنه ولو عدوا أن توبتهم لا تقبل لم يتوبوا ، نعم ظاهر

هذه الآية على ما سمعت من المراد من الموصوف بتلك الصفات كفر قاذف أمهات المؤمنين رضى الله تعالى عنهن لأن الله عز وجل رتب على رميهن عقوبات مختصة بالكفار والمنافقين فقال سبحانه (لَعْنُوا) أى بسبب رميهم إياهم (فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) حيث يلعنهم اللاعنون والملائكة في الدارين (وَلَهُمْ) مع ما ذكر من اللعن (عَذَابٌ عَظِيمٌ ٢٣) هائل لا يقادر قدره لغاية عظم ما اقترفوه من الجناية •

وكذا ذكر سبحانه أحوالا يختص بأولئك فقال عز وجل: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنُهُمْ) الخ ، ودليل الاختصاص قوله سبحانه (ويوم يحشر أعداء الله) إلى آخر الآيات الثلاث ، ومن هنا قيل: إنه لا يجوز أن يراد بالمحصنات الخ المتصفات بالصفات المذكورة أمهات المؤمنين وغيرهن من نساء الأمة لأنه لا ريب أن رضى غير أمهات المؤمنين ليس بكفر ، والذي ينبغي أن يعول الحكم عليه بكفر من رضى إحدى أمهات المؤمنين بعد نزول الآيات وتبين أنهن طيبات سواء استباح الرمى أم قصد الطعن برسول الله ﷺ أم لم يستبح ولم يقصد ، وأما من رضى قبل فالحكم بكفره مطلقا غير ظاهر •

والظاهر أنه يحكم بكفره إن كان مستبيحا أو قاصداً الطعن به عليه الصلاة والسلام كابن أبي لئنه الله تعالى فان ذلك مما يقتضيه إمعانه في عداوة رسول الله ﷺ ولا يحكم بكفره إن لم يكن كذلك كحسان . ومسطح . وحننة فان الظاهر أنهم لم يكونوا مستحلين ولا قاصدين الطعن بسيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وعلى آله أجمعين وإنما قالوا ما قالوا تقليداً فوبخوا على ذلك توبيخاً شديداً ، وما يدل دلالة واضحة على عدم كفر الراميين قبل الرمى أنه عليه الصلاة والسلام لم يعاملهم معاملة المرتدين بالاجماع وإنما أقام عليهم حد القذف على ما جاء في بعض الروايات ، فالآية بناء على القول بخصوص (المحصنات) وهو الذى تعضده أكثر الروايات إن كانت لبيان حكم من يرمى عائشة أو إحدى أمهات المؤمنين مطلقا بعد تلك القصة وهو ظاهر الفعل المضارع الواقع صلة الموصول فامر الوعيد المذكور فيها على القول بأنه مختص بالكفار والمنافقين ظاهر لما سمعت من القول بكفر الرامى لاحدى أمهات المؤمنين بعد مطلقا ، وإن كانت لبيان حكم من رضى قبل احتاج أمر الوعيد إلى القول بأن المراد بالموصول أناس مخصوصون روى عائشة رضى الله تعالى عنها استباحة لرضها وقصد إلى الطعن برسول الله ﷺ كابن أبي وإخوانه المنافقين عليهم اللعنة ، وعلى هذا يكون التعبير بالمضارع لاستحضار الصورة التي هي من أغرب الغرائب أو للاشارة بما قيل إلى أن شأنهم الرمى وأنه يتجدد منهم آناً فآناً ، وعلى هذا يمكن أن يقال . المراد بيان حكم من لم يتب من الرمى فان النائب من فعل قلما يقال فيه إن شأنه ذلك الفعل فيكون الوعيد مخصوصا بمن لم يتب •

والذى تقتضيه الأخبار أن كل من وقع في تلك المنصبة تاب سوى اللعين ابن أبي وشياعه من المنافقين . وعن ابن عباس أنها نزلت فيه خاصة ولا يخفى وجه الجمع عليه ، وقيل المراد بيان حكم من رضى الوعيد مشروط بعدم التوبة ولم يذكر العلم به من القواعد المستقرة إذ الذنب كيفما كان يغفر بالتوبة ، فلا حاجة إلى أن يقال : المراد إن الذين شأنهم الرمى ليشعر بعدم التوبة ، والظاهر أن من لم يتب بعد نزول هذه الآيات كافر وليس هو إلا اللعين وأشياعه المنافقين •

واختار جمع وقال النحاس : هو أحسن ما قيل أن الحكم عام فيمن يرمى الموصفات بالصفات المذكورة من نساء الأمة ، ورمي إن كان مع استحلال فهو كفر فيستحق فاعله الوعيد المذكور إن لم يثبت على ما علم من القواعد وإن كان بدون استحلال فهو كبيرة وليس بكفر ، ويحتاج في هذا إلى منع اختصاص تلك العقوبات والأحوال بالكفار والمنافقين أو التزام القول بأن ذلك ثابت للجنس وبكفي فيه ثبوته لبعض أفرادهم ولا شك أن فيها من يموت كافراً . وفي البحر يناسب أن تكون هذه الآية باقيل نزلت في مشركي مكة كانت المرأة إذا خرجت إلى المدينة مهاجرة قدفوها وقالوا : خرجت لتفجر قاله أبو حمزة الهباني ، ويؤيده قوله تعالى (يوم تشهد الخ اه) *

وأنت تعلم أن الأوفق بالسياق والسباق ما عليه الأكثر من نزولها في شأن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها وحكم رمي سائر أمهاتهم حكم رميها وكذا حكم رمي سائر أزواج الأنبياء عليهم السلام وكذا أمهاتهم ، وعندى أن حكم رمي بنات النبي عليه الصلاة والسلام كذلك لاسيما بضعته الطاهرة الكريمة فاطمة الزهراء صلى الله تعالى على أيها وعليها وسلم ولم أر من تعرض لذلك قدبر ، واعلم أنه لا خلاف في جواز لعن كافر معين تحقق موته على الكفر إن لم يتضمن إيذاء مسلم أو ذمى إذا قلنا باستوائه مع المسلم في حرمة الإيذاء أما إن تضمن ذلك حرم *

ومن الحرام لعن أي طالب على القول بموته كافراً بل هو من أعظم ما يتضمن مافيه إيذاء من يحرم إيذاؤه ، ثم إن لعن من يجوز لعنه لا أرى أنه يعد عبادة إلا إذا تضمن مصلحة شرعية ، وأما لعن كافر معين حتى فالمشهور أنه حرام ومقتضى كلام حجة الاسلام الغزالي أنه كفر لما فيه من سؤال تشيته على الكفر الذي هو سبب اللعنة وسؤال ذلك كفر ، ونص الزركشي على ارتضائه حيث قال عقبه : فتفطن لهذه المسئلة فأنها غريبة وحكمها متجه وقد دل فيه جماعة ، وقال العلامة ابن حجر في ذلك : ينبغي أن يقال إن أراد بلعنه الدعاء عليه بتشديد الأمر أو أطلق لم يكفر وإن أراد سؤال بقاءه على الكفر أو الرضا ببقائه عليه كفر : ثم قال : فتدبر ذلك حق التدبر فإنه تفصيل متجه قضت به كلماتهم اه *

وظعن الكافر الحى المعين بال شخص في الحرمة لعن الفاسق كذلك ، وقال السراج البلقيني : يجوز لعن العاصي المعين واحتج على ذلك بحديث الصحيحين « إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء فبات غضبان لعنتها الملائكة حتى تصبح » وهو ظاهر فيما يدعيه ، وقول ولده الجلال البلقيني في بحثه معه : يحتمل أن يكون لعن الملائكة لها ليس بالخصوص بل بالعموم بأن يقولوا : لعن الله من دعاها زوجها إلى فراشه فأبت فبات غضبان بعيد جدا . وما يؤيد قول السراج خبر مسلم أنه ﷺ مر بحمار وسم في وجهه فقال « لعن الله من فعل هذا » وهو أبعد عن الاحتمال الذي ذكره ولده ، وقد صح أنه ﷺ لعن قبائل من العرب باعينهم فقال : « اللهم العن رعلا . وذكراً . وعصية عصوا الله تعالى ورسوله » ، وفيه نوع تأييد لذلك أيضاً ، لكن قيل : إنه يجوز أن يكون قد علم عليه الصلاة والسلام موته أو موت أكثرهم على الكفر فلم يلعن ﷺ إلا من علم موته عليه ، ولا يخفى عليك الاحوط في هذا الباب ، فقد صح « من لعن شيئاً ليس له باهل رجعت اللعنة عليه » وأرى الدعاء للعاصي المعين بالصلاح أحب من لعنه على القول بجوازه ، وأرى لعن من لعنه رسول الله ﷺ بالوصف

أو بالخص عبادة من حيث أن فيه اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام ، وكذا لن من لعنه الله تعالى على الوجه الذي لعنه سبحانه به ، هذا وقوله عز وجل (يوم تشهد) الخ إما متصل بما قبله مسوق لتقرير العذاب العظيم بتعيين وقت حلوله وتحويله ببيان ظهور جناية الرامين المستتعة لمقوباتها على كيفية هائلة وهيئة خارقة للعادات فيوم ظرف لما في (لهم) من معنى الاستقرار للعذاب كما ذهب إليه الحرفي لما في جواز أعمال المصدر الموصوف من الخلاف ، وقيل : لإخلاله بحز القامنى وفيه نظر ، وأما منقطع عنه على أنه ظرف لذكر محذوف أو ليوفيهم الآتي كما قيل بكل ، واختير أنه ظرف لفعل مؤخر وقد ضرب عنه الذ كر صفعها للابذان بأن العبرة لا تكاد تحيط بتفصيل ما يقع فيه من العظائم والكلام مسوق لتحويل اليوم بتحويل ما يحويه كأنه قيل : يوم تشهد عليهم ﴿الْأَسْتَهْمُ وَيَدْيُهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٢٤﴾ يظهر من الأحوال والأحوال ما لا يحيط به نطاق المقال على أن الموصول المذكور عبارة عن جميع أعمالهم السيئة وجنایاتهم القبيحة لا عن جنایاتهم المعهودة فقط.

ومعنى شهادة الجوارح المذكورة بها أنه عز وجل ينطقها بقدرته فتخبر كل جارحة منها بما صدر عنها من أفعال صاحبها لأن كلا منها يخبر بجنايتهم المعهودة فحسب . والموصول المحذوف عبارة عنها وعن فنون العقوبات المترتبة عليها كافة لاعتاد أحداها خاصة ففيه من ضروب التحويل بالاجمال والتفصيل ما لا مزيد عليه قاله شيخ الإسلام ، ثم قال : وجعل الموصول المذكور عبارة عن جنایاتهم المعهودة وحمل شهادة الجوارح على اخبار الكل بما فقط تحجير للواسع وتحويل للاعز الرادع . والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على استمرارهم على هاتيك الأعمال في الدنيا وتجدها منهم آنا فآنا . وتقديم (عليهم) على الفاعل للسرعة إلى كون الشهادة صادرة لهم مع ما فيه من التشويق إلى المؤخر اه ولا يخلو عن حسن .

وجوز أن تكون الشهادة بما ذكر مجازا عن ظهور آثاره على هاتيك الأعضاء بحيث يعلم من يشاهدهم ما عملوه وذلك بكيفية يعلمها الله تعالى . واعتراض بأنه معارض بقوله تعالى (أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) * وأجيب بأن يجوز ما ذكر يجعل النطق مجازا عن الدلالة الواضحة كما قيل به في قولهم نطقت الحال أو يقول : هذا في حال وذلك في حال أو كل منهما في قوم .

ولا يخفى أن الظاهر بقاء الشهادة على حقيقتها إلا أنه استشكل ذلك بأنه حينئذ يلزم التعارض بين ما هنا وقوله تعالى في سورة يس (اليوم نختم على أفواههم) الآية لأن الختم على الأفواه ينافي شهادة الألسن . وأجيب بأن المراد من الختم على الأفواه منعهم عن التكلم بالالسة التي فيها وذلك لا ينافي نطق الالسة نفسها الذي هو المراد من الشهادة كما أشرنا إليه فإن الالسة في الأول آلة للفعل وفي الثاني فاعله فيجتمع الختم على الأفواه وشهادة الألسن بأن يمتنعوا عن التكلم بالالسة وتجعل الالسة نفسها ناطقة متكلمة كما جعل سبحانه الذراع المسموم ناطقا متكلمة حتى أخبر النبي ﷺ بأنه مسموم . وللمعتزلة في ذلك كلام ، وقيل في التوفيق يجوز أن يكون كل من الختم والشهادة في موطن وحال ، وأن يكون الشهادة في حق الرامين والختم في حق الكفرة ، وكأنه لما كانت هذه الآية في حق القاذف بلسانه وهو مطالب معه بأربعة شهداء ذكر فيها خمسة أيضا وصرح بالالسان الذي به عمله ليفضحه جزاء له من جنس عمله قاله الخفاجي وقال : إنها نسكتة

سرية والله تعالى أعلم بأسرار كتابه فتدبر *

وقرأ الاخوان والزعفراني . وابن مقسم . وابن سعدان (يشهد) بالياء آخر الحروف ووجه ظاهر *
 وقوله تعالى : ﴿ يَوْمَئِذٍ ﴾ ظرف لقوله سبحانه : ﴿ يُوقِفُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ ﴾ ، والتزوين عوض عن الجملة
 المضافة اليها ، والتوفية اعطاء الشيء وافيا ، والدين هنا الجزاء ومنه كما تدن تدان ، والحق الموجد بحسب مقتضى
 الحكمة ، وقريب منه تفسيره بالثابت الذي يحق أن يثبت لهم لا محالة أى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة
 باعمالهم القبيحة يعطيهم الله تعالى جزاءهم المطابق لمقتضى الحكمة وافيا تاما ، والكلام استئناف مسوق لبيان
 ترتيب حكم الشهادة عليها متضمن لبيان ذلك المبهم المخدوف فيما سبق على وجه الاجمال ، وجوز أن يكون
 (يومئذ) بدلا من (يوم تشهد) من جواز تعلق ذلك بيوفيههم . وقرأ زيد بن علي رضى الله تعالى عنهما
 (يوفيههم) مخففا . وقرأ عبد الله . ومجاهد . وأبو روق . وأبو حيوة (الحق) بالرفع على أنه صفة للاسم الجليل ،
 ويجوز الفصل بالمفعول بين الموصوف وصفته ، ومعنى الحق على هذه القراءة على ما قاله الراغب الموجد للشيء
 بحسب ما تقتضيه الحكمة ، وفسره بعضهم بالعدل ، والاكثرون على تفسيره بالواجب لذاته ، وكذا في قوله
 سبحانه ﴿ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ٢٥ ﴾ والمبين إما من أبان اللازم أى الظاهر حقيقته على تقدير
 جعله نمطا للحق أو الظاهر ألوهيته عز وجل على تقدير جعله خبرا ثانيا أو من أبان المتعدى أى المظهر للاشياء
 كما هي في انفسها ، وجملة (يعلمون) معطوفة على جملة (يوفيههم الله) فان كانت مقيدة بما قيدت به الاولى
 فالعنى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة باعمالهم القبيحة يعلمون أن الله الخ ، وإن لم تكن مقيدة بذلك
 جاز أن يكون المعنى ويعلمون عند معاينتهم الاحوال والخطوب أن الله الخ ، والظاهر أن للشهادة على الاول
 وللمعاينة على الثانى دخلا في حصول العلم بمضمون ما في حيز (يعلمون) فتأمل لتعرف كيفية الاستدلال على
 ذلك فان فيه خفاء لا سيما مع ملاحظة الحصر المأخوذ من تعريف الطرفين وضمير الفصل ، وقيل : إن علم
 الخلق بصفاته تعالى يوم القيامة ضرورى : وإن تفاوتوا في ذلك من بعض الوجوه يفعلون ما ذكر من غير
 مدخلية أحد الامرين ، ولعل فائدة هذا العلم بأسهم من إنقاذ أحد إياهم مما هم فيه أو انسداد باب الاعتراض
 المروح للقلب بالجملة عليهم أو تبين خطيئهم في رهيهم حرم رسول الله ﷺ بالباطل لما أن حقيقته تأتى كونه
 عز وجل حقا أى موجدا للاشياء بحسب ما تقتضيه الحكمة لما قدمنا من أن فجور زوجات الانبياء عليهم
 السلام محل بحكمة البعثة ، وكذا تأتى كونه عز وجل حقا أى واجبا لذاته بناء على أن الوجوب الذاتى يستتبع
 الاتصاف بالحكمة بل بجميع الصفات الكاملة ، وهذه الجملة ظاهرة جدا في أن الآية في ابن أبى وأضرابه من
 المنافقين الرامين حرم الرسول ﷺ لأن المؤمن عالم أن الله تعالى هو الحق المبين منذ كان في الدنيا لانه يحدث
 له علم ذلك يوم القيامة . ومن ذهب إلى أنها في الرامين من المؤمنين أو فيهم وفي غيرهم من المنافقين قال يحتمل
 أن يكون المراد من العلم بذلك التفات الذهن وتوجهه اليه ولا يأبى ذلك كونه حاصل قبل . وقد حمل السيد
 السند قدس سره في حواشى المطالع العلم في قولهم في تعريف الدلالة كون الشيء بحالة يازم من العلم به العلم
 بشئ آخر على ذلك لئلا يرد أنه يازم على الظاهر أن لا يكون للفظ دلالة عند التكرار لامتناع علم المعلوم به
 ويحتمل أن يكون قد نزل عليهم الحاصل قبل منزلة غير الحاصل لعدم ترتب ما يقتضيه من الكف عن الرى

عليه ومثل هذا التنزيل شائع في الكتاب الجليل ، ويحتمل أن يكون المراد يعلمون عيانا مقتضى أن الله هو الحق المبين - أعنى الانتقام من الظالم المظلوم - ويحتمل غير ذلك .

وأنت تعلم أن الكل خلاف الظاهر فتدبر ، وقوله تعالى : ﴿ الْحَيْثِيَّاتُ ﴾ الخ كلام مستأنف مؤسس على السنة الجارية فيما بين الخلق على موجب أن الله تعالى ملكا يسوق الأهل إلى الأهل ، وقول القائل : ﴿ إن الطيور على أشباهها تقم ﴾ أى الخبيثات من النساء ﴿ لِلْخَبِيثِينَ ﴾ من الرجال أى مختصات بهم لا يتجاوزنهم إلى غيرهم على أن اللام للاختصاص ﴿ وَالْخَبِيثُونَ ﴾ أيضا ﴿ لِلْحَيْثِيَّاتِ ﴾ لأن المجانسة من دواعي الانضمام ﴿ وَالطَّيَّاتُ ﴾ منهن ﴿ لِلطَّيَّاتِ ﴾ منهن ﴿ وَالطَّيَّاتُ ﴾ أيضا ﴿ لِلطَّيَّاتِ ﴾ منهن بحيث لا يتجاوزنهن إلى من عداهن وحيث أن رسول الله ﷺ أطيب الأطيبين وخيرة الأولين والآخرين تبين كون الصديقة رضى الله تعالى عنها من أطيب الطيبات بالضرورة واتضح بطلان ما قيل فيها من الخرافات حسبا نفاق به قوله سبحانه : ﴿ أُولَئِكَ مِرَّةٌ مِمَّا يَقُولُونَ ﴾ على أن الإشارة إلى أهل البيت النبوى رجالا ونساء ويدخل في ذلك الصديقة رضى الله تعالى عنها دخولها أوليا ، وقيل : إلى رسول الله ﷺ . والصديقة . وصفوان ، وقال القراء : إشارة إلى الصديقة . وصفوان والجمع يطلق على ما زاد على الواحد .

وفي الآية على جميع الأقوال تغليب أى أولئك منزّهون مما يقوله أهل الافك في حقهم من الأكاذيب الباطلة . وجعل الموصوف للصفات المذكورة النساء والرجال حسبا سمعت رواه الطبراني عن ابن عباس ضمن خبر طویل . ورواه الامامية عن أبى جعفر . وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما . واختاره أبو مسلم . والجائى وجماعة وهو الاظهر عندى . وجاء في رواية أخرى عن ابن عباس أخرجه الطبراني أيضا . وابن مردويه وغيرهما أن (الخبيثات . والطيبات) صفتان للكلم (والخبثيون . والطيبون) صفتان للخبثين من الناس وروى ذلك عن الضحاك . والحسن ، و (الخبيثون) عليه شامل للرجال والنساء على سبيل التغليب وكذا (الطيبون) و (أولئك) إشارة إلى الطيبين وضمير (يقولون) للخبثين ، وقيل للأفكين أى الخبيثات من الكلم للخبثين من الرجال والنساء أى مختصة ولائقة بهم لا ينبغي أن يقال في حق غيرهم وكذا الخبيثون من الفرقة بن أحقاء بأن يقال في حقهم خباثت الكلم والطيبات من الكلم للطيبين من الفرقة بن مختصة وحقيقة بهم وهم أحقاء بأن يقال في شأنهم طيبات الكلم وأولئك الطيبون . مبرؤن عن الاتصاف بما يقول الخبيثون وقيل الأفكون في حقهم فآله تنزيه الصديقة رضى الله تعالى عنها أيضا .

وقيل : المراد الحيثيات من القول مختصة بالخبثين من فريق الرجال والنساء لاتصدر عن غيرهم والخبثيون من الفرقة بن مختصون بالخبيثات من القول متعرضون لها والطيبات من القول للطيبين من الفرقة بن أى مختصة بهم لاتصدر عن غيرهم والطيبون من الفرقة بن مختصون بالطيبات من القول لا يصدر عنهم غيرهم وأولئك الطيبون مبرؤن مما يقول الخبيثون أى لا يصدر عنهم مثل ذلك ، وروى ذلك عن مجاهد ، والكلام عليه على حذف مضاف إلى ما ، وما له الخط على الأفكين وتنزيه القائلين سبحانه هذا بهتان عظيم ﴿ هُمْ مَفْرُوءٌ ﴾ عظيمة لما لا يخلو البشر عنه من الذنب ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين ﴿ وَرَزَقَ كَرِيمٌ ﴾ هو الجنة كما

قاله أكثر المفسرين ، ويشهد له قوله تعالى في سورة الاحزاب في أمهات المؤمنين (واعتدنا لها رزقا كريما) فان المراد به ثمت الجنة بقرينة (اعتدنا) والقرآن يفسر بعضه بعضا، وفي هذه الآيات من الدلالة على فضل الصديقة مافيهما، ولو قلبت القرآن كله وقسمت عما أوعده به العصاة لم تر الله عز وجل قد غاظ في شيء تغليظه في الإفك وهو دال على فضلها أيضا ، وكانت رضى الله تعالى عنها تتحدث بنعمة الله تعالى عليها بنزول ذلك في شأنها • فقد أخرج ابن أبي شيبة عنها أنها قالت : خلال في لم تكن في أحد من الناس إلا ما آتى الله تعالى مريم ابنة عمران والله ما أقول هذا انى أفتخر على صواحباتي قيل : وما هن ؟ قالت : نزل الملك بصورتي وتزوجني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لسبع سنين وأهديت له لتسع سنين وتزوجني بكرالم يشركه في أحدمن الناس وأناه الوحي وأنا وياه في لحاف واحد وكنت من أحب الناس اليه ونزل في آيات من القرآن كادت الأمة تملك فيهن ورأيت جبريل عليه السلام ولم يره أحدمن نسائه غيرى وقبض في بيتي لم يله أحد غير الملك وأناه وأخرج ابن مردويه عنها أنها قالت : لقد نزل عذرى من السماء ولقد خلقت (١) طيبة عند طيب ولقد وعدت مغفرة وأجرأ عظيما ، وفي قوله سبحانه : (لهم مغفرة ورزق كريم) بناء على شموله عائشة رضى الله تعالى عنها رد على الرافضة الفاتنين بكفرها وموتها على ذلك وحاشاها لقصة وقعة الجمل مع أشياء افتروها ونسبوا اليها ، وبما يرد زعم ذلك أيضا قول عمار بن ياسر في خطبته حين بعثه الأمير كرم الله تعالى وجهه مع الحسن رضى الله تعالى عنه يستغفران أهل المدينة وأهل الكوفة : إني لأعلم أنها زوجة نبيكم عليه الصلاة والسلام في الدنيا والآخرة ولكن الله تعالى ابتلاكم ليعلم أنطيعونه أم تطغونهم ، ومما يقضى منه العجب ما رأيت في بعض كتب الشيعة من أنها خرجت من أمهات المؤمنين بعد تلك الوقعة لأن النبي ﷺ قال للأمير كرم الله تعالى وجهه : قد أدنت لك أن تخرج بعد وفاتي من الزوجية من شئت من أزواجى فاخرجها كرم الله تعالى وجهه من ذلك لما صدر منها معه ماصدر ، ولعمري إن هذا مما يكاد يضحك الشكلى ، وفي حسن معاملة الأمير كرم الله تعالى وجهه إياها رضى الله تعالى عنها بعد استيلائه على العسكر الذى صحبها الثابت عند الفريقين ما يكذب ذلك ، ونحن لا نشك في فضلها رضى الله تعالى عنها لهذه الآيات ولما جاء في مدحها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولو لم يكن من ذلك سوى ما أخرجه ابن أبي شيبة : وأحمد . والبخارى . ومسلم . والترمذى . والنسائى . وابن ماجه عن أنس رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام » لكنى مع هذا لأقول بأنها أفضل من بضعته ﷺ الكريمة فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها والوجه لا يخفى ، وفي هذا المقام أبحاث تطلب من محلها ، ثم ان الذى أراه أن إنزال هذه الآيات في أمرها لمزيد الاعتناء بشأن الرسول عليه الصلاة والسلام ولجبر قلب صاحبه الصديق رضى الله تعالى عنه وكذا قلب زوجته أم رومان فقد اعترافا من ذلك الإفك ما الله تعالى أعلم به . ولمزيد انقطاع عائشة رضى الله تعالى عنها اليه عز وجل مع فضلها وطهارتها في نفسها ، وقد جاء في خبر غريب ذكره ابن التجار (٢) في تاريخ بغداد بسنده عن أنس ابن مالك رضى الله تعالى عنه قال : « كنت جالسا عند أم المؤمنين عائشة رضى الله تعالى عنها لأقر عينها بالبراءة وهى تبكى فقالت : هجرنى القريب والبعيد حتى هجرتى

(١) بالقاف ويروى بالفاء وتشديد اللام أى تركت عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد وفاته طيبة اه منه

(٢) ونقله السيوطى في الدر المنثور اه منه

الهرة وما عرض على طعام ولا شراب فكنت أرقد وأنا جائعة ظائمة فرأيت في منامي فتى فقال لي: مالك؟ فقلت: حزينة ماذا كرت الناس فقال: ادعي بهذا الدعوات يفرج الله تعالى عنك فقلت: وما هي؟ فقال قولي يا سابع النعم ويا دافع النقم ويا فارج الغم ويا كاشف الظلم يا عدل من حكم يا حبيب من ظلم يا ولي من ظلم يا أول بلا بداية ويا آخر بلا نهاية يا من له اسم بلا كنية اللهم اجعل لي من أمرى فرجا ومخرجا قالت: فانتبهت وأنا رايته شيعة أنه وقد أنزل الله تعالى فرجى، ويسمى هذا الدعاء دعاء الفرج فيحفظ وليستعمل، ثم إنه عز وجل لأثر ما فصل الزواجر عن الزنا وعن رمى العفاف عنه شرع في تفصيل الزواجر عما عسى يؤدي إلى أحدهما من مخالطة الرجال بالنساء ودخولهم عليهن في أوقات الخلوات وتعليم الآداب الجميلة والأفاعيل المرضية المستتعبة لسعادة الدارين فقال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ) الخ، وسبب النزول على ما أخرج القرطبي. وغيره من طريق عدى بن ثابت عن رجل من الأنصار أن امرأة قالت: يا رسول الله إني أكون في بيتي على الحالة التي لأحب أن يراني عليها أحد لأولد ولا والد فيأتيني آت فيدخل على فكيف أصنع؟ فنزلت (يا أيها الذين آمنوا) الخ، وإضافة البيوت إلى ضمير المخاطبين لامية اختصاصية، والمراد عند بعض الاختصاص المسمى، ووصف البيوت بمغايرة بيوتهم بهذا المعنى خارج خارج مخرج العادة التي هي سكنى كل أحد في ملكه وإلا فالآجر والمعير أيضا منهيان عن الدخول بغير إذن *

وقال بعضهم: المراد اختصاص السكنى أى غير بيوتكم التي تسكنونها لأن كون الآجر والمعير منهيين كغيرهما عن الدخول بغير إذن دليل على عدم إرادة الاختصاص المسمى فيحمل ذلك على الاختصاص المذكور فلا حاجة إلى القول بأن ذلك خارج مخرج العادة، وقرئ (بيوتا غير بيوتكم) بضم الباء لاجل الباء (حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا) أى تستأذنوا من يملك الإذن من أصحابها، وتفسيره بذلك أخرجه ابن أبي حاتم. وابن الأنباري في المصاحف. وابن جرير. وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها. ونحوه ما روى الحاكم وصححه والضياء في المختارة. والبيهقي في شعب الإيمان. وناس آخرون عنه أنه قال في (حتى تستأذنوا) أخطأ الكاتب وإنما هي (حتى تستأذنوا) لكن قال أبو حيان: من روى عن ابن عباس إنه قال ذلك فهو طاعن في الإسلام ملحد في الدين وابن عباس برئ من ذلك القول انتهى.

وأنت تعلم أن تصحيح الحاكم لا يعول عليه عند أئمة الحديث لكن للخبر المذكور طرق كثيرة، وكتاب الأحاديث المختارة للضياء كتاب معتبر، فقد قال البخارى في فتح المغيب في تقسيم أهل المسانيد ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة كالضياء. في مختارته، والسيوطي يعد ماعد في ديباجة جمع الجوامع الكتب الخمسة وهي صحيح البخارى. وصحيح مسلم. وصحيح ابن حبان. والمستدرک. والمختارة للضياء. قال: وجميع ما في هذه الكتب الخمسة صحيح.

وقل الحافظ ابن رجب في طبقات الحنابلة عن بعض الأئمة أنه قال: كتاب المختارة خير من صحيح الحاكم فوجود هذا الخبر هناك مع ما ذكر من تعدد طرقه يبعد ما قاله أبو حيان، وابن الأنباري أجاب عن هذا الخبر ونحوه من الأخبار الطائفة بحسب الظاهر في تواتر القرآن المروية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وسيأتى في تفسير هذه السورة إن شاء الله تعالى بعضها أيضا - بأن الروايات ضعيفة ومعارضة بروايات

آخر عن ابن عباس أيضا وغيره وهذا دون طعن أبي حيان . وأجاب ابن أشته عن جميع ذلك بأن المراد الخطأ في الاختيار وترك ما هو الأول بحسب ظنه رضى الله تعالى عنه لجمع الناس عليه من الأحرف السبعة لا أن الذى كتب خطأ خارج عن القرآن .

واختار الجلال السيوطي هذا الجواب وقال : هو أولى وأقعد من جواب ابن الأنباري ، ولا يخفى عليك أن حمل كلام ابن عباس على ذلك لا يخلو عن بعد لما أن ما ذكر خلاف ظاهر كلامه ، وأيضاً ظن ابن عباس أولوية ما أجمع سائر الصحابة رضى الله تعالى عنهم على خلافه مما سمع من رسول الله ﷺ في العرصة الأخيرة بعيد ، وكأنهم رأوا أن التزام ذلك أهون من انكار ثبوت الخبر عن ابن عباس مع تعدد طرقه وإخراج الضياء إياه في مختارته ، ويشجع على هذا الانكار اعتقاد جلاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وثبوت الاجماع على تواتر خلاف ما يقتضيه ظاهر كلامه فتأمل .

واستعمال الاستئناس بمعنى الاستئذان بناء على أنه استفعال من أنس الشيء بالمدعله أو أبصره وإبصاره طريق إلى العلم فالاستئناس استعلام والمستأذن طالب العلم بالحال مستكشف أنه هل يراد دخوله أولاً . وقيل الاستئناس خلاف الاستيحاش فهو من الانس بالضم خلاف الوحشة . والمراد به المأذونية فمكانه قيل : حتى يؤذن لكم فإن من يطارق بيت غيره لا يدري أيؤذن له أم لا ؟ فهو كالمتوحش من خفاء الحال عليه فإذا أذن له استأنس ، وهو في ذلك كناية أو مجاز ، وقيل : الاستئناس من الانس بالكسر بمعنى الناس أى حتى تطلبوا معرفة من في البيوت من الانس . وضعف بأن فيه اشتقاقاً من جامد كما في المسرح أنه مشتق من السراج وبأن معرفة من في البيت لا تكفي بدون الاذن فيوم جواز الدخول بلا اذن . ومن الناس من رجحه بمناسبته لقوله تعالى (فإن لم تجدوا فيها أحداً) ولا يكافي التضعيف بما سمعت .

وذهب الطبري إلى أن المعنى حتى تؤنسوا أهل البيت من أنفسكم بالاستئذان ونحوه وتؤنسوا أنفسكم بأن تعلموا أن قد شعر بكم ولا يخفى ما فيه ، وقيل : المعنى حتى تطلبوا علم أهل البيت ، والمراد حتى تعلموهم على أتم وجه ، ويرشد إلى ذلك ما روى عن أبي أيوب الأنصاري أنه قال : قلنا يا رسول الله ما الاستئناس ؟ فقال : « يتكلم الرجل بالسيحية والتكبيرية والتحميدة يتنحج يؤذن أهل البيت » وما أخرجه ابن المنذر . وجماعة عن مجاهد أنه قال : تستأنسوا تنحجوا وتنحجوا ، وقيل المراد حتى تؤنسوا أهل البيت بأعلامهم بالتسبيح أو نحوه ، والخبران المذكوران لا يأيانه وكلا القولين خاطري ، وفي دلالة ما ذكر من تفسير الاستئناس في الخبر على ما سبق له بحث سنشير إليه إن شاء الله تعالى ﴿ وَتَسْلَمُوا عَلَىٰ أَهْلِهِا ﴾ أى الساكنين فيها ، وظاهر الآية أن الاستئذان قبل التسليم وبه قال بعضهم .

وقال النووي : الصحيح المختار تقديم التسليم على الاستئذان ، فقد أخرج الترمذي عن جابر بن عبد الله رضى الله تعالى عنه قال « قال رسول الله ﷺ السلام قبل الكلام » وابن أبي شيبة . والبخاري في الأدب المفرد عن أبي هريرة فيمن يستأذن قبل أن يسلم قال : لا يؤذن له حتى يسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وابن وهب في كتاب المجالس عن زيد بن أسلم قال : أرسلني أبي إلى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فبحثه فقلت : أليج ؟ قال : ادخل فلما دخلت قال : مرحبا يا ابن أخي لا تقل أليج ولكن قل : السلام عليكم فإذا قيل : وعليك فقل :

أدخل ؟ فإذا قالوا : ادخل فادخل •

وأخرج قاسم بن أصبغ . وابن عبد البر في التمهيد عن ابن عباس قال : استأذن عمر رضي الله تعالى عنه على النبي ﷺ فقال : السلام على رسول الله السلام عليكم أي دخل عمر ؟ واختار الماوردي التفسير وهو أنه إن وقعت عين المستأذن على من في البيت قبل دخوله قدم السلام والا قدم الاستئذان ، والظاهر أن الاستئذان بما يدل على طلب الاذن صريحا والمأثور المشهور في ذلك أنه أدخل في سمعت ، وجوز أن يكون بما يفهم منه ذلك مطلقا وجعلوا منه التسبيح والتكبير ونحوهما مما يحصل به إيدان أهل البيت بالجائئ فان في إيدانهم دلالة ماعلى طلب الاذن منهم ، وحلوا ما تقدم من حديث أبي أيوب وكلام مجاهد على ذلك ، وهو على ما روى عن عطاء واجب على كل محتلم ويكفي فيه المرة الواحدة على ما يقتضيه ظاهر الآية ، وأخرج البيهقي في الشعب . وابن أبي حاتم عن قتادة أنه قال : كان يقال الاستئذان ثلاثا فمن لم يؤذله فهن فليرجع ، أما الأولى فيسمع الحى ، وأما الثانية فيأخذوا حذرهم ، وأما الثالثة فان شأوا أذنوا وإن شأوا ردوا . وفي الأمر بالرجوع بعد الثلاث حديث مرفوع أخرجه مالك . والبخارى . ومسلم . وأبو داود عن أبي سعيد الخدرى •

وذكر أبو حيان أنه لا يزيد على الثلاث إلا إن تحقق أن من في البيت لم يسمع ، وظاهر الآية مشروعية الاستئذان إذا أريد الدخول على المحارم ، وقد أخرج مالك في الموطأ عن عطاء بن يسار « أن رجلا قال للنبي ﷺ : أستاذن على أمي ؟ قال : نعم قال : ليس لها خادم غيري أستاذن عليها كلما دخلت ؟ قال : أتحب أن تراها عريانة ؟ قال الرجل : لا قال : فاستأذن عليها : وأخرج ابن جرير ، والبيهقي عن ابن مسعود عليكم أن تستأذنوا على أمهاتكم وأخواتكم ، وهو أيضا على ما يقتضيه بعض الآثار مشروع للنساء إذا أردن دخول بيوت غير يوتهن : فقد أخرج ابن أبي حاتم عن أم إياس قالت : كنت في أربع نسوة نستأذن على عائشة رضي الله تعالى عنها فقلت : ندخل ؟ فقالت : لا فقال واحد : السلام عليكم أدخل ؟ قالت : ادخلوا ثم قالت (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم) الخ ، وإذا صحح ذلك ففي الآية نوع تغليب ، ووجه مشروعية الاستئذان لمن نحو وجه مشروعيته للرجال فان أهل البيت قد يكونون على حال لا يحبون اطلاع النساء عليه كما لا يحبون اطلاع الرجال •

وصح من حديث أخرجه الشيخان . وغيرهما « إنما جعل الاستئذان من أجل النظر » ومن هنا لا ينبغي النظر في قمر البيت قبل الاستئذان ، وقد أخرج الطبراني عن أبي أمامة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال « من كان يشهد أني رسول الله فلا يدخل على أهل بيته حتى يستأذن ويسلم فإذا نظر في قمر البيت فقد دخل » وكان رسول الله ﷺ كما أخرج أبو داود . والبخارى في الأدب المفرد عن عبد الله بن بشر إذا أتى باب قوم لم يستعمل الباب من تلقاء وجهه ولكن من ركنه الأيمن أو الأيسر ويقول السلام عليكم وذلك أن الدور لم يكن عليها يومئذ ستور فاستقبال الباب ربما يقضى إلى النظر ، وظاهر الآية أيضا مشروعية الاستئذان للأعمى لدخوله في عموم الموصول ، ووجهها كراهة اطلاعه بواسطة السمع على ما لا يجب أهل البيت اطلاعه عليه من الكلام مثلا •

وفي الكشف إنما شرع الاستئذان لثلا يوقف على الأحوال التي يطويها الناس في العادة عن غيرهم

ويتحفظون من اطلاع أحد عليها ولم يشرع لئلا يطلع الدامر على عورة أحد ولا تسبق عينه إلى ما لا يحل النظر إليه فقط ، وهو تعليل حسن إلا أنه يحتاج القول بذلك إلى القول بأن قوله عليه الصلاة والسلام إنما جعل الاستئذان من أجل النظر « خارج مخرج الغالب » .

وجئ بانما لمزيد الاعتناء بالاحصر وقد صرحوا بمجىء إنما لذلك فلا تغفل ثم اعلم أن الاستئذان والتسليم متغايران لكن ظاهر بعض الأخبار يقتضى أن الاستئذان داخل في التسليم كما أن بعضها يقتضى مغايرته له وعدم دخوله فيه ، ووجه جعله من التسليم أنه بدونه كالعدم لما أن السنة فيه أن يقرن بالتسليم . هذا وفي مصحف عبدالله كما أخرج ابن جرير . وغيره عن ابراهيم (حتى تسلبوا على أهلها وتستأذنوا) (ذَلِكَكُمْ) إشارة على ما قيل إلى الدخول بالاستئذان والتسليم المفهوم من الكلام ، وقيل : إشارة إلى المذكور في ضمن الفعلين الغياهما أى الاستئذان والتسليم (خَيْرُكُمْ) من الدخول بغتة والدخول على تحية الجاهلية ، فقد كان الرجل منهم إذا أراد أن يدخل بيتا غير بيته يقول : حينئذ صباحا حينئذ مساء فيدخل فرما أصاب الرجل مع امرأته في خلاف وخيرية المفضل عليه قيل على زعمهم لما في الانتظار من المذلة ولعدم تحية الجاهلية حسنة كما هو عادة الناس اليوم في قولهم : صباح الخير ومساء الخير ، ولعل الأولى أن يقال : إن ذلك من قبيل الخل أحلى من العسل .

وجوز أن يكون (خير) صفة فلا تقدير ، وقوله تعالى (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٢٧) تعليل على ما اختاره جمع لمخدوف أى أرشدتم إلى ذلك أو قيل لكم هذا كي تذكروا وتعظوا وتعملوا بموجب (فَإِنْ لَمْ يَجِدُوا فِيهِ أَحَدًا) بأن كانت خالية من الأهل (فَلَا تَدْخُلُوهَا) واصبروا (حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ) من جهة من يملك الاذن عند وجدانكم إياه ، ووجه ذلك أن الدخول في البيوت الخالية من غير اذن سبب للقليل والقال ، وفيه تصرف بملك الغير بغير رضاه وهو يشبه الغصب ، وهذه الآية لبيان حكم البيوت الخالية عن أهلها كما أن الآية الأولى لبيان حكم البيوت التي فيها أهلها .

وجوز أن تكون هذه تأكيذا لأمر الاستئناس وأنه لا بد منه والأمر دائر عليه ، والمعنى فإن لم تجدوا فيها أحداً من الأذنين أى ممن يملك الاذن فلا تدخلوها الخ ويفيد هذا حرمة دخول مافيه من لا يملك الاذن كعبد وصي من دون اذن من يملكه ، ومن اختار الأول قال : إن حرمة ما ذكر ثابتة بدلالة النص فتأمل ، • وقال سبحانه (فان لم تجدوا) إلى آخره دون فان لم يكن فيها أحد لأن المعتبر وجد انها خالية من الأهل مطلقا أو ممن يملك الاذن سواء كان فيها أحد في الواقع أم لم يكن كذا قيل : وعليه فالمراد من قولهم في تفسير ذلك ، بان كانت خالية كونها خالية بحسب الاعتقاد ، وكذا يقال في نظيره فلا تغفل ، ثم أن ما أفادته الآيتان من الحكم قد خصصه الشرع فجوز الدخول لازالة منكر توقفت على الدخول من غير اذن أهل البيت والدخول في البيت الخالي لاطفاء حريق فيه أو نحو ذلك •

وقد ذكر الفقهاء الصور التي فيها الدخول من غير اذن ممن يملك الاذن فلتراجع ، وقيل : المراد بالاذن في قوله سبحانه (حتى يؤذن لكم) ما يعم الاذن دلالة وشرعا ولذا وقع بصيغة المجهول وحينئذ لا حاجة إلى

القول بالتخصيص وفيه خفاء (وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ اَرْجِعُوا فَارْجِعُوا) أى ان امرتم من جهة أهل البيت بالرجوع سواء كان الأمر من يملك الاذن أم لا فارجعوا ولا تلجوا (هُوَ) أى الرجوع (أَزَكَّى لَكُمْ) أى أظهر ما لا يتخلو عنه اللج والعناد والوقوف على الأبواب بعد القول المذكور من دنس الدناءة والذالة أو اضع لدينكم ودنياكم على أن (أزكى) من الإكاة بمعنى الفرو.

والظاهر أن صيغة أفعل في الوجهين للبالغه ، وقيدنا الوقوف على الأبواب بما سمعت لأنه ليس فيه دناءة مطلقا ، فقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يأتي دور الانصار لطلب الحديث فيقعده على الباب ولا يستأذن حتى يخرج الى الرجل فاذا خرج ورآه قال : يا بن عم رسول الله لو أخبرتنى بمكانك فيقول : هكذا أمرنا أن نطلب العلم ، وكأنه رضى الله تعالى عنه عد ذلك من التواضع وهو من أقوى أسباب الفتوح لطالب العلم ، وقد أعطاني الله عز وجل نصيبا وافيا منه فكنت أكثر التلامذة تواضعا وخدمة للشايخ والحمد لله تعالى على ذلك (وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ٢٨) فيعلم ما تأتون وما تذررون عما كلفتموه فيجازيكم عليه (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا) أى بغير استئذان (يُؤْتَا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ) أى موضوعه لسكنى طائفة مخصوصة فقط بل يتمتع بها من يحتاج إليها كائنا من كان من غير أن يتخذها سكنا كالربط والخانات والحوانيت والحمامات وغيرها فانها معدة لمصالح الناس كافة بما ينبي عنه قوله تعالى (فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ) فانه صفة للبيوت أو استئذان جار مجرى التعليل لتنى الجناح أى فيها حق تمتع لكم كالأستئذان من الحر والبرد وإيواء الأمتعة والرحال والشرا والبيع والاغتسال وغيرها مما يليق بحال البيوت وداخلها فلا بأس بدخولها بغير استئذان من داخلها من قبل ولا من يتولى أمرها ويقوم بتدبيرها •

وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه لما نزل قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا) النخ قال أبو بكر رضى الله تعالى عنه : يا رسول الله فكيف يتجار قريش الذين يختلفون من مكة والمدينة والشام وبيت المقدس ولهم بيوت معلومة على الطريق فكيف يستأذنون ويسلمون وليس فيها سكان ؟ فرخص سبحانه في ذلك فانزل قوله تعالى (ليس عليكم) النخ ، وعنى الصديق رضى الله تعالى عنه بالبيوت المعلومة الخانات التى فى الطرق وهى فى الآية أعم من ذلك ، ولا عبرة بخصوص السبب فاردى عن ابن جبير . ومحمد بن الحنفية . والضحاك . وغيرهم من تفسيرها فيها بذلك من باب التمثيل ، وكذا ما أخرجه جماعة عن عطاء . وعبد بن حميد . وابراهيم النخعى أنها البيوت الخربة التى تدخل للبرز ، وأما ما روى عن ابن الحنفية أيضا من أنها دور مكة فهو من باب التمثيل أيضا لكن صحة ذلك مبينة على القول بأن دور مكة غير مملوكة والناس فيها شركاء وقد علمت ما فى المسئلة من الخلاف •

وأخرج أبو داود فى الناسخ . وابن جرير عن ابن عباس أن قوله سبحانه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا) بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلبوا على أهلها) قد نسخ بقوله تعالى (ليس عليكم جناح) النخ واستثنى منه البيوت الغير المسكونة ، وروى حديث الاستئناء عن عكرمة . والحسن وهو الذى يقتضيه ظاهر خبر (٢-١٨-ج-١٨ - تفسير روح المعاني)

مقاتل واليه ذهب الزمخشري . وتعقبه أبو حيان بأنه لا يظهر ذلك لأن الآية الأولى في البيوت المملوكة والمسكونة وهذه الآية في البيوت المباحة التي لا اختصاص لها بواحد دون واحد . والذي يقتضيه النظر الجليل أن البيوت فيما تقدم أعم من هذه البيوت فيكون ما ذكر تخصيصاً لذلك وهو المعنى بالاستثناء فتدبر ولا تغفل . ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٢٩﴾ وعيد لمن يدخل مدخلا من هذه المداخل لفسادها وإطلاع على

عورات ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ شروع في بيان أحكام كلية شاملة للمؤمنين كافة يندرج فيها حكم المستأذنين عند دخولهم البيوت اندراجاً أولياً . وتلوين الخطاب وتوجيهه إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتقويض ما في حيزه من الأوامر والنواهي إليه عليه الصلاة والسلام قيل لأنها تكاليف متعلقة بأمور جزئية كثيرة الوقوع حرية بأن يكون الأمر بها والمتصدى لتدبيرها حافظاً ومهيئاً عليهم . وقيل : إن ذلك لما أن بعض المؤمنين جاء إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كالمستدعي لأن يقول له ما في حيز القول .

فقد أخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : مر رجل على عهد رسول الله ﷺ في طريق من طرقات المدينة فنظر إلى امرأة ونظرت إليه فوسوس لها الشيطان أنه لم ينظر أحدهما إلى الآخر إلا إغواء به فبينما الرجل يمشي إلى جنب حائط وهو ينظر إليها إذ استقبله الحائط فشق أنفه فقال : والله لا أغسل الدم حتى آتي رسول الله ﷺ فأخبره أمرى فأناه فقص عليه قصته فقال النبي ﷺ : هذا عقوبة ذنبك وأمر الله تعالى (قل للمؤمنين) ﴿يَغْضُوا مِنْ أَنْبَارِهِمْ﴾ ومفعول القول مقدر ، و (يغضوا) جواب لقل لتضمنه معنى حرف الشرط كأنه قيل : إن قل لهم غضوا يغضوا ، وفيه إيذان بأنهم لفرط مطاوعتهم لا ينفك فعلهم عن أمره عليه الصلاة والسلام وأنه كالسبب الموجب له وهذا هو المشهور .

وجوز أن يكون (يغضوا) جوازا للامر المقدر المقول للقول . وتعقب بأن الجواب لا بد أن يخالف المجاب إما في الفعل والفاعل نحو ائنتي أكرمك أو في الفعل نحو أسلم تدخل الجنة أو في الفاعل نحو قم أقم ولا يجوز أن يتوافقا فيه ، وأيضاً الأمر البوابة و (يغضوا) غائب ومثله لا يجوز ، وقيل عليه : إنه لم لا يجوز أن يكون من قبيل « من كانت هجرته » الحديث ولا نسلم أنه لا يجاب الأمر بلفظ الغيبة إذا كان محكياً بالقول لجواز التلوين حينئذ وفيه بحث ، ومن أنصف لا يرى هذا الوجه وجبها وهو على ما فيه خلاف الظاهر جداً ، وجوز الطبرسي . وغيره أن يكون (يغضوا) مجزوماً بلام أمر مقدرة لدلالة (قل) أي قل لهم ليغضوا والجملة نصب على المفعولية للقول ، وغض البصر إطباق الجفن على الجفن ، و (من) قيل صلة وسيرويه يأتي ذلك في مثل هذا الكلام والجواز مذهب الاخفش ، وقال ابن عطية : يصح أن تكون من لبيان الجفنس ويصح أن تكون لا ابتداء الغاية . وتعقبه في البحر بأنه لم يتقدم مبهم لتكون من لبيان الجنس على أن الصحيح أنها ليس من موضوعاتها أن تكون لبيان الجنس انتهى ، والجل على أنها هنا تبعية ، والمراد غض البصر عما يحرم والاقتصار به على ما يحل ، وجعل الغض عن بعض المبصر غض بعض البصر وفيه كما في الكشف كناية حسنة ، ثم أن غض البصر عما يحرم النظر إليه واجب ونظرة الفجأة التي لا تعتمد فيها مغفوها عنها ، فقد أخرج أبو داود . والترمذي . وغيرهما عن بريدة رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله ﷺ

لاتتبع النظرة النظرة فان لك الأولى وليست لك الآخرة » وبدأ سبحانه بالإرشاد إلى غرض البصر لما في ذلك من سد باب الشر فان النظر باب إلى كثير من الشرور وهو بريد الزنا ورائد الفجور ، وقال بعضهم :

كل الحوادث مبداها من النظر ومعظم النار من مستصغر الشرر
والمرء ما دام ذا عين يقلبها في أعين العيون موقوف على الخطر
كم نظرة فعلت في قلب فاعلمها ففعل السهام بلا قوس ولا وتر
يسر ناظره ما ضر خاطره لا مرجحاً بمرور عاد بالضرر

والظاهر أن الارشاد لكل واحد من المؤمنين ولفظ الجمع لا يأتي ذلك ، والظاهر أيضا أن المؤمنين أعم من العباد وغيرهم ، وزعم بعضهم جواز أن يكون المراد بهم العباد والمؤمنين المخلصين على أن يكون المعنى قل للمؤمنين الكاملين ينصروا من ابصارهم ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ أي عما لا يحل لهم من الزنا والواوطة ، ولم يؤت هنا بمن التبعية في آتى بها فيما تقدم لما أنه ليس فيه حسن كناية كما في ذلك . وفي الكشف دخلت (من) في غرض البصر دون حفظ الفرج دلالة على أن أمر النظر أوسع الا ترى أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهن وصدورهن وثديهن وأعضاءهن وسوقهن وأقدامهن وكذلك الجوارى المسترضات للبيع والاجنية ينظر إلى وجهها وكفيها وقدميها في إحدى الروايتين وأما أمر الفرج فضيق ، وكفاك فرقا أن أيسح النظر إلا ما استثنى منه وحظر الجماع إلا ما استثنى منه انتهى ، وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال : المراد غرض البصر عن الاجنية والاجنية يحل النظر إلى بعضها وأما الفرج فلا طريق إلى الحل فيه أصلا بالنسبة إلى الاجنية فلاوجه لدخول (من) فيه وفيه تأمل ، وقيل : لم يؤت بمن هنا لأن المراد من حفظ الفروج سترها ، فقد أخرج ابن المنذر . وجماعة عن أبي العالية أنه قال : كل آية يذكر فيها حفظ الفرج فهو من الزنا إلا هذه الآية في النور (ويحفظوا فروجهم . ويحفظن فروجهن) فهو أن لا يراها أحد ، وروى نحوه عن أبي زيد ، والستر مأمور به مطلقا .

وتعقب بأنه يجوز الكشف في مواضع فلو جىء بمن لكان فيه إشارة إلى ذلك ، وتفسير حفظ الفروج هنا خاصة بسترها قيل لا يتخلو عن بعد لمخالفتها لما وقع في القرآن الكريم كما اعترف به من فسر بما ذكر . واختار بعض المدققين أن المراد من ذلك حفظ الفروج عن الافشاء إلى ما لا يحل وحفظها عن الابداء لأن الحفظ لعدم ذكر صلاته يتناول القسمين ، وذكر أن الحفظ عن الابداء يستلزم الآخر من وجهين عدم خلوه عن الابداء عادة وكون الحفظ عن الابداء بل الأمر بالستر مطلقا للحفظ عن الافشاء ، ومن هنا تعلم ان من ضعف ما روى عن أبي العالية . وابن زيد بعدم تعرض الآية عليه بحفظ الفرج عن الزنا لم يصب المحزّه ﴿ ذَلِكَ ﴾ أي ما ذكر من الغرض والحفظ ﴿ أَزْكَى لَّهُمْ ﴾ أي أظهر من دنس الرية أو اتقى من حيث الدين والدنيا فان النظر بريد الزنا وفيه من المضار الدينية أو الدنيوية ما لا يحق واقفل للبالغة دون التفضيل وجوز أن يكون للتفضيل على معنى أزكى من كل شئ نافع أو مبدع عن الرية ، وقيل على معنى أنه اتقى من الزنا والنظر الحرام فانهم يتوهمون لذة ذلك نفعا ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝ ٣٠ ﴾ لا يخفى عليه شئ ما يصدر عنهم من الافاعيل التي من جملتها إجمالة النظر واستعمال سائر الحواس وتحريك الجوارح وما يقصدون بذلك

فليكونوا على حذر منه عز وجل في كل ما يأتون وما يذرون ﴿وَقُلِ اللَّوْمَاتُ يَفْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ فلا ينظرن إلى ما لا يحل لهن النظر إليه كالعورات من الرجال والنساء وهي ما بين السرة والركبة ، وفي الزواجر لابن حجر المكي كما يحرم نظر الرجل المرأة يحرم نظرها إليه ولولا شهوة ولا خوف فتنة ، نعم إن كان بينهما محرمة نسب أو رضاع أو مصاهرة نظر كل إلى ما عدا ما بين سرة الآخر وركبته . والمذكور في بعض كتب الاصحاح إن كان نظرها إلى ما عدا ما بين السرة والركبة بشهوة حرم وإن بدونها لا يحرم . نعم غضها بصرها من الاجانب أصلاً أو لي بها وأحسن ، فقد أخرج أبو داود ، والترمذي وصححه ، والنسائي والبيهقي في سننه عن أم سلة أنها كانت عند رسول الله ﷺ وميمونة قالت : فينينا نحن عنده أقبل ابن أم مكتوم فدخل عليه عليه الصلاة والسلام فقال رسول الله ﷺ : احتجبا منه فقلت : يا رسول الله هو أعمى لا يبصر قال : أفعميا وإن أتيا ألتما تبصرانه ؟ ، واستدل به من قال بحرمة نظر المرأة إلى شيء من الرجل الاجني مطلقاً ، ولا يبعد القول بحرمة نظر المرأة المرأة إلى ما عدا ما بين السرة والركبة إذا كان بشهوة ولا تستبعد وقوع هذا النظر فانه كثير ممن يستعملن السحاق من النساء والعياذ بالله تعالى ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ أي عماً لا يحل لهن من الزنا والسحاق أو من الابداء أو مما يعم ذلك والابداء ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ أي ما يتزين به من الحلي ونحوه ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ أي إلا ما جرت العادة والجملة على ظهوره والأصل فيه الظهور كالخاتم والفتخة والكحل والخضاب فلا مؤاخذة في إبدائه للاجانب وإنما المؤاخذة في إبداء ما خفي من الزينة كالسوار والخلخال والملمع والقلادة والاكيل والوشاح والقرط .

وذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة في الأمر بالتستر لأن هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها إلا لمن استثنى في الآية بعد وهي الذراع والساق والمعصد والعنق والرأس والصدر والاذن فنهى عن إبداء الزين نفسها ليعلم أن النظر إذا لم يحل إليها لملاستها تلك المواقع بدليل أن النظر إليها غير ملازمة لها كالنظر إلى سوار امرأة يباع في السوق لا يقال في حله كان النظر إلى المواقع أنفسها متمكنة في الحظر ثابت القدم في المحرمة شاهداً على أن النساء حقن أن يحتطن في سترها ويتقين الله تعالى في الكشف عنها كذا في الكشف ، وهو على ما قال الطيبي مشعر بأن ما ذكر من باب الكناية على نحو قولهم : فلان طاهر الجيب طاهر الذيل وقال صاحب الفرائد : هو من باب إطلاق اسم الحال على المحل فالمراد بالزينة مواقعها فيكون حرمة النظر إلى المواقع بعبارة النص بدلالته وهي أقوى ، وفيه بحث .

وقيل : الكلام على تقدير مضاف أي لا يبدن مواقع زينتهن ، وقال ابن المنير : الزينة على حقيقتها وما يأتي إن شاء الله تعالى من قوله عز وجل : (ولا يضرن بأرجلهن) الآية يحقق أن إبداء الزينة مقصود بالنهاي ، وأيضاً لو كان المراد من الزينة موقعها للزم أن يحل للاجانب النظر إلى ما ظهر من مواقع الزين الظاهرة وهذا باطل لأن كل بدن الحرة عورة لا يحل لغير الزوج والمحرم النظر إلى شيء منها إلا لضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة ، وأنت تعلم أن ابن المنير مالكي وما ذكره مبني على مذهبه وما ذكره الرنخشري مبني على المشهور من مذهب الإمام أبي حنيفة من أن مواقع الزين الظاهرة من الوجه والكفين (١) والقدمين ليست بعورة

مطلقاً فلا يحرم النظر إليها ، وقد أخرج أبو داود . وابن مردويه . والبيهقي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها ، وقال يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وأشار إلى وجهه وكفه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) رقعة الوجه وباطن الكف ، وأخرج ابن عمر أنه قال : الوجه والكفان ولعل القدمين عندهما كالكفين إلا أنهما لم يذكرهما اكتفاء بالعلم بالمقاييس فإن الحرج في سترهما أشد من الحرج في ستر الكفين لاسيما بالنسبة إلى أكثر نساء العرب الفقيرات اللاتي يمشين لقصاء مصالهن في الطرقات . ومنه الشافعي عليه الرحمة كما في الزواجر أن الوجه والكفين ظاهرها وبطنها إلى الكوعين عورة في النظر من المرأة ولو أمة على الأصح وإن كانا ليسا عورة من الحرة في الصلاة ، وفي المنهاج وشرحه لابن حجر في باب شروط الصلاة عورة الأمة ولو مبعضة ومكاتبه وأم ولد كمورة الرجل ما بين السرة والركبة في الأصح وعورة الحرة ولو غير مميزة والخثي الحر ماسوي الوجه والكفين ، وإنما حرم نظرهما كالزائد على عورة الأمة لأن ذلك مظنة الفتنة ، ويجب في الخلوة ستر سواء الأمة كالرجل وما بين سرة وركبة الحرة فقط إلا لادنى غرض كتهرب بدو خشية غبار على ثوب تجعل انتهى .

وذكر في الزواجر حرمة نظر سائر ما انفصل من المرأة لأن رؤية البعض ربما جر إلى رؤية الكل فكان اللاتق حرمة نظره أيضاً بل قال : حرم أئمتنا النظر لقلامة ظفر المرأة المنفصلة ولو من يدها ، وذهب بعض الشافعية إلى حل النظر إلى الوجه والكف إن أمنت الفتنة وليس بمعول عليه عندهم ، وفسر بعض أجهلهم ما ظهر بالوجه والكفين بعد أن ساق الآية دليلاً على أن عورة الحرة ماسواهما ، وعلى حرمة نظرها بمظنة الفتنة فدل ذلك على أنه ليس كل ما يحرم نظره عورة ، وأنت تعلم أن إباحة إبداء الوجه والكفين حسماً تقتضيه الآية عندهم مع القول بحرمة النظر إليها ، طلقاً في غاية البعد فتأمل . واعلم أنه إذا كان المراد النهي عن إبداء مواقع الزينة ، وقيل : بعمومها الوجه والكفين والتزم القول بكونهما عورة وحرمة إبدائهما لغير من استثنى بعد يجوز أن يكون الاستثناء في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) من الحكم الثابت بطريق الإشارة وهو المواخضة في دار الجزاء ، ويكون المعنى أن ما ظهر منها من غير إظهار كان كشفه الريح مثلاً فهن غير مؤاخذات به في دار الجزاء ، وفي حكم ذلك ما لم يظهره لئلا يحتمل شهادة ومعالجة طيب ، وروى الطبراني والحاكم وصححه . وابن المنذر . وجمع آخرون عن ابن مسعود أن ما ظهر الثياب والجلباب ، وفي رواية الاختصار على الثياب وعليها اقتصر أيضاً الإمام أحمد . وقد جاء إطلاق الزينة عليها في قوله تعالى : (خذوا زينتهم عند كل مسجد) على ما في البحر ، وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس أن ما ظهر الكحل والحاتم والقرط والقلادة . وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة أنه الكف وثغرة النحر ، وعن الحسن أنه الحاتم والسوار . وروى غير ذلك ، ولا يخفى أن بعض الأخبار ظاهر في حمل الزينة على المعنى المتبادر منها وبعضها ظاهر في حملها على مواقعها ، وقال ابن بحر : الزينة تقع على محاسن الخلق التي فعلها الله تعالى وعلى ما يتزين به من فضل لباس ، والمراد في الآية النهي عن إبداء ذلك لمن ليس بمحرم واستثنى ما لا يمكن إخفاؤه في بعض الأوقات كالوجه والأطراف ، وأذكر بعضهم إطلاق الزينة على الخلق ، قال في البحر : والأقرب دخولها

في الزينة وأى زينة أحسن من الحلقة المعتدلة ﴿وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُرْجِهِمْ عَلَىٰ جُيُوبِهِمْ﴾ إرشاد إلى كيفية إخفاء بعض مواقع الزينة بعد الانتهاء عن إبدائها، والخروج من حمار ويجمع في القلة على أخرة وكلا الجمعين مقبس وهو المقنعة التي تلقيا المرأة على رأسها من الخمر وهو الستر، والجيوب جمع جيب وهو فتح في أعلى القميص يبدو منه بعض الجسد، وأصله على ما قيل من الجيب بمعنى القطع، وفي الصحاح تقول: جبت القميص أجوبه وأجيبه إذا قورت جيبه، قال الراجز :

باتت تجيب أدعج الظلام جيب البيطر مدرع الهمام

وإطلاقه على ما ذكر هو المعروف لغة، وأما إطلاقه على ما يكون في الجنب لوضع الدراهم ونحوها كما هو الشائع بيننا اليوم فليس من كلام العرب كما ذكره ابن تيمية لكنه ليس بخطأ بحسب المعنى، والمراد من الآية كما روى ابن أبي حاتم عن ابن جبير أمرهن بستر نحورهن وصدورهن بخمرهن ثلاثى منها شئ وكان النساء يغطين رؤسهن بالخمر ويسدلنها كمادة الجاهلية من وراء الظهر فيبدو نحورهن وبعض صدورهن، وصح أنه لما نزلت هذه الآية سارع نساء المهاجرين إلى امتثال ما فيها فشققن مروطهن فاخترن بها تصديقا وإيمانا بما أنزل الله تعالى من كتابه، وعدى يضرب بعلى على ما قال أبو حيان لتضمينه معنى الوضع والاتقاء، وقيل : معنى الشد، وظاهر كلام الراغب أنه يتعدى بعلى بدون تضمين، وقرأ عباس عن أبي عمرو (وليضربن) بكسر اللام، وطلحة (بخمرهن) بسكون الميم، وقرأ غير واحد من السبعة (جيوهن) بكسر الجيم والضم هو الأصل لأن فعلا يجمع على فاعول في الصحيح والمعتل كفولس وبيوت والكسر لمناسبة الياء، وزعم الزجاج أنها لغة رديئة ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ كرر النهي لاستئناء بعض مواد الرخصة عنه باعتبار الناظر بعد ما استثنى عنه بعض مواد الضرورة باعتبار المفاخر ﴿إِلَّا لِبُعُوثِهِنَّ﴾ أى أزواجهن فانهم المقصودون بالزينة والمأمورات نساقنهم بها لهم حتى أن لهم ضربين على تركها ولهم النظر إلى جميع بدنهن حتى المحل المعبود كما في إرشاد العقل السليم وكره النظر إلى ذلك أكثر الشافعية وحرمه بعضهم، وقيل : إنه خلاف الأولى وهو على ما قال الحفاجى :

مذهب الحنفية وتفصيله في الهداية وفيما ذكرنا إشارة إلى وجه تقديم بعولتهن .

﴿أَوَّابُهُنَّ أَوْ أَبَابُهُنَّ أَوْ ابْنَاهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ﴾ لكثرته المخالطة الضرورية بينهم وبينهن وقلة توقع الفتنة من قبلهم ولهم أن ينظروا منهن ما يبدو عند المهنة والخدمة وهذا الحكم ليس خاصا بالآباء الأقرين بل آباء الأبناء وبني البنين وإن علوا كذلك ومثلهم آباء الأمهات وكذا ليس خاصا بالأبناء والبنين الصليبين بل بعمهم وأبناء الأبناء وبني البنين وإن سفلوا، والمراد بالآخوان ما يشمل الأعيان وهم الآخرة لأب واحد وأم واحدة وبني الدلات وهم أولاد الرجل من نوسة شتى والأخفاف وهم أولاد المرأة من آباء شتى ونظير ذلك يقال في الأخوات، واستعمل (بنى) معهم دون أبناء لأنه أوفق بالعموم وأكثر استعمالا في الجماعة ينتمون إلى شخص مع عدم اتحاد صنف قرابتهن فيما بينهم ألا ترى أنك كثيرا ما تسمع بنى آدم وبنى تميم وقلما تسمع أبناء آدم وأبناء تميم وفيما نحن فيه قد يجتمع للراة ابن أخ شقيق وابن أخ لأب وابن أخ لأم بل قد يجتمع لها أبناء أخ شقيق أو إخوة أشقاء أعيان وبنو علات وأبناء أخ

أو إخوة لأب وأبناء أخ أو إخوة لأم كذلك ويتأتى مثل ذلك في ابن الأخت لكن لا يتصور هنا بنو العلات كما لا يتصور في أبناء الأخ الأخياض والاجتماع في أبنائهن وأبناء بعولتهن وإن اتفق لكنه ليس بتلك المثابة . وقيل اختير في الأخيرين (بنى) لأنه لو جىء بأبناء تلاقى همزتان أحدهما همزة أبناء والثانية همزة أخوان أو أخوات وهو على ما فيه لا يحسم مادة السؤال إذ للسائل أن يقول بعد: لم اختير في الأولين (أبناء) دون (بنى) ويحتاج إلى تحوّل يقال اختير ذلك لأنه أوفق بأبناء ، وقيل اختير (أبناء) في الأولين لهذا ، واختير بنى في (بنى) أخواتهن) ليكون المضاف والمضاف إليه من نوع واحد ، وفي بنى أخواتهن للمشكلة وفيه ما فيه ، ولم يذكر سبحانه الأعمام والأخوال مع أنهم كما قال الحسن . وابن جبير كسائر المحارم في جواز إبداء الزينة لهم قيل لأنهم في معنى الأخوان من حيث كون الجد سواء كان أب الأب أو أب الأم في معنى الأب فيكون ابنه في معنى الأخ ، وقيل لم يذكرهم سبحانه لما أن الأحوط أن يستتر عنهم حذاراً من أن يصفوهن لأبنائهم فيؤدى ذلك إلى نظر الأبناء إليهن *

وأخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبي شبة عن الشعبي وفيه من الدلالة على وجوب التستر من الأجانب ما فيه وضعف بأنه يجري في آباء البهولة إذ لو رأوا زينة لربما يصفوهن لأبنائهم وهم ليسوا محارم فيؤدى إلى نظرهم إليهن لاسيما إذا كن خليات ، وقيل لم يذكرها كنفاء بذكر الآباء فانهم عند الناس بمنزلة لهم لاسيما الأعمام وكثيراً ما يطلق الأب على العم، ومنه قوله تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر) ثم أن المحرمية المسيجة للآباء كما تكون من جهة النسب تكون من جهة الرضاع فيجوز أن يبدن زينة لآبائهن وأبنائهن مثلاً من الرضاع (أو نساتهن) المختصات بهن بالصحبة والخدمة من حرائر المؤمنات فإن الكوافر لا يخرجن أن يصفهفن للرجال فمن في إبداء الزينة لهن كالرجال الأجانب ، ولا فرق في ذلك بين الذمية وغيرها وإلى هذا ذهب أكثر السلف .

وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . والبيهقي في سننه عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه كتب إلى أبي عبيدة رضى الله تعالى عنه أما بعد فانه بلغنى أن نساء من نساء المسلمين يدخلن الحمامات مع نساء أهل الشرك فانه من قبلك عن ذلك فانه لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تنظر إلى عورتها إلا من كانت من أهل ملتها . وفي روضة النووى في نظر الذمية إلى المسلمة وجهان أحدهما عند الغزالي أنها كالمسلمة وأصحهما عند البغوى المنع ، وفي المنهاج له الأصح تحریم نظر ذمية إلى مسلمة ، ومقتضاه أنها معها كالأجنبية واعتمده جمع من الشافعية ، وقال ابن حجر : الأصح تحریم نظرها إلى ما لا يبدو في المهنة من مسلمة غير سيدتها ومحرمها ودخول الذميات على أمهات المؤمنين الوارد في الأحاديث الصحيحة دليل لحل نظرها منها ما يبدو في المهنة . وقال الإمام الرازى : المذهب أنها كالمسلمة ، والمراد بنسائهن جميع النساء ، وقول السلف محمول على الاستحباب وهذا القول أرفق بالناس اليوم فانه لا يكاد يمكن اجتباب المسلمات عن الذميات .

(أو ما ملكت أيمانهن) أى من الاماء ولو كوافر وأما العبيد فهم كالأجانب ، وهذا مذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، وأحد قولين في مذهب الشافعى عليه الرحمة وصححه كثير من الشافعية والقول الآخر أنهم كالمحارم وصحح أيضاً ، فى المنهاج وشرحه لابن حجر والأصح أن نظر العبد العدل ولا يسكنى العفة عن

الزنا فقط غير المشترك والمبعض وغير المكاتب كما في الروضة عن القاضي وأقره وإن أطالوا في رده إلى سيده المتصفة بالمدة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما عدا ما بين السرة والركبة وتنظر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضا في الخلوة والسفر اه بتلخيص، وإلى كون العبد كالامة ذهب ابن المسيب ثم رجع عنه وقال: لا يغرنكم آية النور فانها في الاثناث دون الذكور، وعلل بانهم فحول ليسوا أزواجا ولا محارم والشهوة متحققة فيهم لجواز النكاح في الجملة كما في الهداية.

وروى عن ابن مسعود. والحسن. وابن سيرين أنهم قالوا: لا ينظر العبد إلى شعر مولاته، وأخرج عبد الرزاق. وابن المنذر عن طاوس أنه سئل هل يرى غلام المرأة رأسها وقدمها؟ قال: ما أحب ذلك إلا أن يكون غلاما سيرا فأما رجل ذلحية فلا، ومذهب عائشة. وأم سلمة رضي الله تعالى عنهما، وروى عن بعض أئمة أهل البيت رضي الله تعالى عنهم أنه يجوز للعبد أن ينظر من سيده ما ينظر أولئك المستثنون، وروى عن عائشة أنها كانت تمتشط وعندها ينظر إليها وإنها قالت لذكوان: إذا وطعتني في القبر وخرجت فالت حر، وعن مجاهد كانت أمهات المؤمنين لا يجتبن عن مكاتبهن ما بقي عليه درهم.

وأخرج أحمد في مسنده. وأبو داود. وابن مردويه. والبيهقي عن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ أتى فاطمة رضي الله تعالى عنها بعيد قد وهبه لها وعلى فاطمة رضي الله تعالى عنها ثوب إذا قنعت به رأسها لم يبلغ رجلها وإذا غطت به رجلها لم يبلغ رأسها فلما رأى النبي ﷺ صلى الله تعالى عليه وسلم ما تلقى قال: إنه ليس عليك بأس إنما هو أبوك وغلامك.

والذي يقتضيه ظاهر الآية عدم الفرق بين الذكر والانثى لعموم (ما) ولأنه لو كان المراد الاثناث خاصة لقليل أو اماثهن فانه اخصر ونص في المقصود، وإذا ضم الخبر المذكور إلى ذلك قوى القول بعدم الفرق والتفصي عن ذلك صعب، واحسن ما قيل في الجواب عن الخبر أن الغلام فيه كان صبيا إذ الغلام يختص حقيقة به فتأمل، وخرج باضافة الملك اليهن عبد الزوج فهو والاجنبي سواء قيل: وجعله بعضهم كالمحرم لقراءة (أو ماملكت أيمانكم) (أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال) أي الذين يتبعون ليصيبوا من فضل الطعام غير أصحاب الحاجة إلى النساء وهم الشيوخ الطاعنون في السن الذين فنت شهراتهم والمسوحون الذين قطعت ذكورهم وخصام، وفي المبوب وهو الذي قطع ذكره والخصى وهو من قطع خصاه خلاف واختير أنهما في حرمة النظر كغيرهما من الاجانب وكان معاوية يرى جواز نظر الخصى ولا يعتد برأيه وهو على ما قيل أول من اتخذ الخصيان، وعن عيسون الكلابة أن معاوية دخل عليها ومعه خصى فقنعت منه فقال: هو خصى فقالت: يامعاوية أتري أن المثلة به تحلل ما حرم الله تعالى، وليس له أن يستبدل بما روى أن المقوقس أهدى للنبي ﷺ خصيا فقبله إذ دلالة فيه على جواز ادخاله على النساء.

وأخرج ابن جرير. وجماعة عن مجاهد أن ذير أولى الاربعة الإبله الذي لا يعرف أمر النساء وروى ذلك عن أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه، وعن ابن جبير أنه المعتوه ومثله المجنون كما قال ابن عطية.

وأخرج ابن المنذر. وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه الخنث الذي لا يقوم ذبه لكن أخرجه مسلم. وأبو داود. والنسائي. وغيرهم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كان رجل يدخل على أزواج

النبي ﷺ مَحْنَثٌ فكانوا يعدونه من غير أولى الأربطة فدخل النبي عليه الصلاة والسلام يوما وهو عند بعض نسائه وهو ينتع امرأة قال: إذا أقبلت أقبلت باربع وإذا أدبرت أدبرت ثم إن فقال النبي ﷺ : ألا ترى هذا يعرف ما هنا لا يدخل عليك فحجوه، وجاءه أنه عليه الصلاة والسلام أخرجه فكان بالبيداء يدخل كل جمعة يستطعم، ولعل الأولى حمل غير أولى الأربطة على الذين لا حاجة لهم بالنساء ولا يعرفون شيئا من أمورهن بحيث لا تمدنهم أنفسهم بفاحشة ولا يصفوهن للاجانب ولا يرى الاكتفاء في غير أولى الأربطة بدم الحاجة إلى النساء إذ لا تنفخ به مفسدة الإبداء بالكلية كما لا يخفى •

ولعل في الخبر نوع إيماء إلى هذا، وفي المنهاج وشرحه لابن حجر عليه الرحمة، والأصح أن نظار المسح ذكره كله وأشياء بشرط أن لا يبقى فيه ميل للنساء أصلا وإسلامه في المسألة ولو أجنبية متصفة بالعدالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما عدا ما بين السرة والركبة وتنظر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضا في الخلوة والسفر ويعلم منه أن التمثيل بالمسح فيما سبق ليس على إطلاقه، وأما الشيخ الهام والمحنث فهما عند الشافعية في النظر إلى الأجنيات ليسا كالمسح، وصححوا أيضا أن المجنون يجب الاحتجاب منه فلا تغفل، وجر (غير) قيل على البدلية لا الوصفية لاحتياجها إلى تكلف جعل التابعين لعدم تعيينهم كالسكرة كما قاله الزجاج أو جعل (غير) متعرفا بالاضافة هنا مثلها في الفاتحة وفيه نظر. وقرأ ابن عامر. وأبو بكر (غير) بالنصب على الحال والاستثناء •

(أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء) أي الأطفال الذين لم يعرفوا ما العورة ولم يميزوا بينها وبين غيرها على أن (لم يظهروا) الخ من قولهم ظهر على الشيء إذا اطلع عليه فجعل كناية عن ذلك أو الذين لم يبلغوا حد الشهوة والقدرة على الجماع على أنه من ظهر على فلان إذا قوى عليه ومنه قوله تعالى (فأصبحوا طاهرين) ويشمل الطفل الموصوف بالصفة المذكورة بهذا المعنى المراهق الذي لم يظهر منه تشوق للنساء، وقد ذكر بعض أئمة الشافعية أنه كالبالغ فيلزم الاحتجاب منه على الأصح للمراهق الذي ظهر منه ذلك، ويشمل أيضا من دون المراهق لكنه بحيث يحكى ما يراه على وجهه. وذكرنا في غير المراهق أنه إن كان بهذه الحيثية فكالمحرم وإلا فلا لعدم فيباح بحضوره ما يباح في الخلوة فلا تغفل •

والظاهر أن (الطفل) عطف على قوله تعالى (ابنوا) أو على ما بعده من نظائره لا على (الرجال) وكلام أبي حيان ظاهر في أنه عطف عليه وليس بشيء، ثم هو مفرد محلى بالجنسية فيعم ولهذا كما قال في البحر: وصف بالجمع فكأنه قيل. أو الأطفال كما هو المروى عن مصحف حفصة، ومثل ذلك قولهم: أهالك الناس الدينار الصفر والدرم البيض، وقيل هو مفرد وضع موضع الجمع، ونحوه قوله تعالى (ثم يخرجكم طفلا) • وتمقب بأن وضع المفرد موضع الجمع لا يتقاس عند سيبويه وما هنا عنده من باب المبرد المعرف بلام الجنس وهو يعم بدليل صحة الاستثناء منه، والآية المذكورة يحتمل أن تكون عنده على معنى ثم يخرج كل واحد منكم طفلا كما قيل في قوله تعالى (وأعدت لهم متكأ) أنه على معنى واعتدت لكل واحدة منهن متكأ فلا يتبين كون (طفلا) فيها بما لا يتقاس عنده، وقال الراغب: إن (طفلا) يقع على الجمع كما يقع على المفرد ونص على (م) - (١٩) - ج - (١٨) - تفسير روح المعاني

ذلك الجوهري ، وكذا قال بعض النحاة : إنه في الأصل مصدر فيقع على القليل والكثير والأمر على هذا ظاهر جداً ، والعورات جمع عورة وهى في الأصل ما يحترز من الاطلاع عليه وغلبت في سواة الرجل والمرأة ؛ ولغة أكثر العرب تسكين الواو في الجمع وهى قراءة الجمهور .
وروى عن ابن عامر أنه قرأ (عورات) بفتح الواو ، والمشهور أن تحريك الواو وكذا الياء في مثل هذا الجمع لغة هذيل بن مدركة . ونقل ابن خالويه في كتاب شواذ القراءات أن ابن أبي اسحق . والأعمش قرأ (عورات) بالفتح ثم قال : وسمعت ابن مجاهد يقول : هو لحن ، وإنما جعله لحنًا وخطأ من قبل الرواية وإلا فله مذهب في العربية فإن بنى تميم يقولون : روضات وجوزات وعورات سبب الفتح فيها وسائر العرب بالاسكان ، وقال الفراء : العرب على تخفيف ذلك إلا هذيلًا فتثقل ما كان من هذا النوع من ذوات الياء والواو ؛ وأنشدنى بعضهم :

أبو يعضات رائح متأدب رفيق بمسح المنكين سبوح

﴿وَلَا يَضُرُّنَّ بَارِجُلَهُنَّ لِيَعْلَمَنَّ الْمُخَفَّيْنِ﴾ أى ما يستترنه عن الرؤية (من زياتهن) أى لا يضررن بارجلهن الأرض ليقعقع خلاخلهن فيعلم أن هن ذوات خلاخل فإن ذلك مما يورث الرجال ميلا اليهن ويوهن أن لهن ميلا اليهم . أخرج ابن جرير عن حضرمي أن امرأة اتخذت خلخالاً من فضة واتخذت جرعاً فمرت على قوم فضربت برجلها فوقع الخلخال على الجرع فصوت فانزل الله تعالى (ولا يضررن) الخ ، والنساء اليوم على جعل الخرز ونحوها في جوف الخلخال فاذا مشين به ولوهو ناصوت ، ولهن من أنواع الحلى غير الخلخال ما يصوت عند المشي أيضاً لاسيما إذا كان مع ضرب الرجل وشدة الوطء ، ومن الناس من يحرك شهبوته وسوسة الحلى أكثر من رؤيته . وفي النهى عن ابداء صوت الحلى بعد النهى عن ابداء عينه من النهى عن ابداء مواضعه ما لا يخفى . وربما يستدل بهذا النهى على النهى عن استماع صوتهن .

والمذكور في معتبرات كتب الشافعية واليه أميل أن صوتهن ليس بعورة فلا يحرم سماعه إلا إن خشى منه فتنه ، وكذا إن التذبه بما يحته الزركشى . وأما عند الحنفية فقال الامام ابن الهمام : صرح في النوازل أن نعمة المرأة عورة ولذا قال النبي ﷺ والتكبير للرجال والتصفيق للنساء فلا يحسن أن يسمعها الرجل اه . ثم اعلم أن عندى مما يلحق بالزينة المنهى عن ابدائها ما يلزمه أكثر مترفات النساء في زماننا فوق ثيابهن ويتسترن به إذا خرجن من بيوتهن وهو غطاء منسوج من حرير ذى عدة ألوان وفيه من النقوش الذهبية أو الفضية ما يبهير العيون ، وأرى أن تمكين أزواجهن ونحوهم لهن من الخروج بذلك ومشيه به بين الأجانب من قلة الغيرة وقد عمدت البلوى بذلك ، ومثله ماعت به البلوى أيضاً من عدم احتجاج أكثر النساء من اخوان بعولتهن وعدم مبالاة بعولتهن بذلك وكثيرا ما يأمر ونهن به .

وقد تحتجب المرأة منهم بعد الدخول أياما إلى أن يعطوها شيئا من الحلى ونحوه فتبدو لهم ولا تحتجب منهم بعد وكل ذلك مالم يأذن به الله تعالى ورسوله ﷺ وأمثال ذلك كثير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾ تلوين للخطاب وصرف له عن رسول الله ﷺ إلى الكل بطريق التغليب لا برباز كمال العناية بما في حيزه من أمر التوبة وأنها من معظيات المهمات الحقيقية بأن يكون سبحانه وتعالى الأمر

بها لما أنه لا يسكاد يخلو أحد من المكلفين عن نوع تفريط في إقامة مواجب التكليف كما ينبغي لاسيما في الكف عن الشهوات *

وقد أخرج أحمد . والبخارى في الأدب المفرد . وسلم . وابن مردويه . والبيهقي في شعب الإيمان عن الأغر رضي الله تعالى عنه قال « سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : يا أيها الناس توبوا إلى الله فاني أتوب اليه كل يوم مائة مرة » والمراد بالتوبة على هذا التوبة عما في الحال ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد التوبة عما كانوا يفعلونه قبل من ارسال النظر وغير ذلك وهو وان جب بالاسلام لكنه يلزم الندم عليه والعزم على الكف عنه طلبا يتذكر ، وقد قالوا : إن هذا يلزم كل تائب عن خطيئة إذا تذكرها ، ومنه يعلم أن ما يفعله كثير من يزعمون التوبة من نقل ما فعلوه من الذنوب على وجه التبجح والاستلذاذ دليل عن عدم صدق توبتهم *

وفي تكرير الخطاب بقوله تعالى ﴿ أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ ﴾ تأكيد للإيجاب وإيذان بأوصاف الإيمان موجب للاقتبال حتما ، وفي هذا دليل على أن المعاصي لا تخرج عن الإيمان . وقرأ ابن عاصم (أيه المؤمنون) بضم الهاء ، ووجهه أنها كانت مفتوحة لوقوعها قبل الألف فلما سقطت الألف لانتفاء الساكنين أتبعته حركتها حركة ما قبلها ، وضمها التي للتثنية بعد أي لغة لبنى مالك رهط شقيق بن مسلبة . ووقف بعضهم بسكون الهاء لأنها كتبت في المصحف بلا ألف بعدها . ووقف أبو عمرو . والكسائي . ويعقوب . كما في النشر . بالألف على خلاف الرسم ﴿ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ٣١ ﴾ أي لكي تفوزوا بذلك بعبادة الدارين أو مرجوا فلا حكم *

﴿ وَانكحوا الأيامى منكم ﴾ بعد ما زجر سبحانه عن السفاح ومبادئ القرية والبعيدة أمر بالنكاح فانه مع كونه مقصودا بالذات من حيث كونه مناطا لبقاء النوع على وجه سالم من اختلاط الانساب مزجرة من ذلك * (الايامى) - كما نقل في التحرير عن أبي عمرو واليه ذهب الزمخشري - مقلوب أيام جمع أيم لأن فيعمل لا يجمع على فعالى أي إن أصله ذلك فقدمت الميم وفتحت للتخفيف فقلبت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وذهب ابن مالك ومن تبعه إلى أنه جمع شاذ لا قلب فيه ووزنه فعالى وهو ظاهر كلام سيبويه ، والأيامى قال النضر بن شميل : كل ذكر لأثني معه وكل أنثى لا ذكر معها بكبرا أو ثيبا يقال : أم وآمت إذا لم يتردجا بكربن كانا أو ثيبين قال :

فأن تنكحى أنكح وأن تأيمى وإن كنت أففى منكم أنايم

وقال التبريزى في شرح ديوان أبي تمام : قد كثر استعمال هذه الكلمة في الرجل إذا مات امراته وفي المرأة إذا مات زوجها ، وفي الشعر القديم ما يدل على أن ذلك بالموت وبترك الزوج من غير موت قال الشماخ :
يقر لعينى أن أحدث أنها وإن لم أنلها أيم لم تزرج

انتهى ، وفي شرح كتاب سيبويه لأبي بكر الخفاف الأيم الذى لازوج لها وأصله هى التى كانت متزوجة فقدت زوجها برز طرا عليها ثم قيل في البكر مجازا لأنها لازوج لها ، وعن محمد أنها الثيب واستدل به بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها » حيث قابها بالبكر ، وفيه أنه يجوز أن تكون مشتركة لكن أريد منها ذلك لفريقته المقابلة ؛ والأكثرون على ما قاله النضر

أى زوجاً من لا زوج له من الاحرار والحرائر ﴿وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ على أن الخطاب للاولياء والسادات، والمراد بالصلاح معناه الشرعى، واعتباره في الآراء لأن من لصلاح له منهم بمعدل من أن يكون خليفاً بأن يعنى مولاة بشأته ويشفق عليه ويشكف في نظم مصالحه بما لا بد منه شرعاً وعادة من بذل المال والمنافع بل ربما يحصل له ضرر منه بتزويجه فحقه أن يستبقه عنده وللم يمكن من لا صلاح له من الاحرار والحرائر بهذه المثابة لم يعتبر صلاحهم، وقيل المراد بالصلاح معناه اللغوى أى الصالحين للنكاح والقيام بحقوقه، والأمر هنا قيل للوجوب وإليه ذهب أهل الظاهر، وقيل للتدب وإليه ذهب الجمهور.

ونقل الامام عن أبي بكر الرازى أن الآية وإن اقتضت الإيجاب إلا أنه أجمع السلف على أنه لم يرد الإيجاب، ويدل عليه أمور، أحدها أن الانكاح لو كان واجباً لكان النقل بفعله من النبي ﷺ ومن السلف مستفيضاً شائعاً لعموم الحاجة فلما وجدنا عصره عليه الصلاة والسلام وسائر الأعصار بعده قد كانت فيه أيامى من الرجال والنساء ولم يذكر ذلك ثبت أنه لم يرد بالأمر الإيجاب، وثانيها أنا أجمعنا على أن الإيم الثيب لو أبت التزويج لم يكن للولى إجبارها، وثالثها اتفاق الكل على أنه لا يجب على السيد تزويج أمته وعبدته فيقتضى للعطف عدم الوجوب في الجميع، ورابعها أن اسم الأيامى ينتظم الرجال والنساء فلما لزم في الرجال تزويجهم بأذنهم لزم ذلك في النساء انتهى، وقال الامام نفسه: ظاهر الأمر للوجوب فيدل على أن الولي يجب عليه تزويج موليته وإذا ثبت هذا وجب أن لا يجوز النكاح الابولى وإلا لفوت المولية على الولي المسكنة من أداء هذا الواجب وإنه غير جائز. والجواب عما نقل عن أبي بكر أن جميع ما ذكره تخصيصات تطرقت إلى الآية والعام بعد التخصيص يبقى حجة فوجب إذا التمس المرأة الأيم من الولي التزويج وجب انتهى.

وفي الاكليل استدلل بمعموم الآية من أباح نكاح الامام بلا شرط ونكاح العبد الحرة.

وأنت تعلم أنها لم تبق على العموم، والذي أميل إليه أن الأمر لمطلق الطلب وأن المراد من الانكاح المعاونة والتوسط في النكاح أو التمكين منه، وتوقف صحته في بعض الصور على الولي يعلم من دليل آخره والاستدلال بهذه الآية على اشتراط الولي وعلى أن له الجبر في بعض الصور لا يتخلو عن بحث ودون تمامه خبط القنادق قدبر. وقرأ الحسن. ومجاهد (من عبيدكم) بالياء مكان الألف وفتح العين وهو كالعباد جمع عبد إلا أن استعماله في الممالك أكثر من استعمال العباد فيهم ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ الظاهر أنه وعد من الله عز وجل بالاغناء، وأخرج ذلك ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، ولا يبعد أن يكون في ذلك سد لباب التعلل بالفقر وعده مانعاً من المناكحة. وفي الآية شرط مضمرو وهو المشيئة فلا يرد أن كثيراً من الفقراء تزوج ولم يحصل له النفي ودليل الاضمار قوله تعالى (فان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء) وكونه وارداً في منع الكفار عن الحرم لا يابى الدلالة كما توهم أو قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ﴾ أى غنى ذو سعة لا يرزأه اغناء الخلائق إذ لا نفاذ لنعمته ولا غاية لقدرته ﴿عَلِيمٌ ٣٢﴾ يسطر الرزق لمن يشاء ويقدر حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة فان مآل هذا إلى المشيئة وهو السرفى اختيار (عليم) دون كريم مع أنه أوفق براسع نظراً إلى الظاهر. وفي الاتصاف فان قيل

العرب كذلك فان غناه معلق بالمشيئة أيضا فلا وجه للتخصيص ، فالجواب أنه قد تقرر في الطبايع الساكنة إلى الاسباب أن العيال سبب للفقر وعدمهم سبب توفر المال فأريد قطع هذا التوهم المتمكن بأن الله تعالى قد ينمى المال مع كثرة العيال التي هي في الوهم سبب لقلة المال وقد يحصل الاقلال مع العزوبة والواقع يشهد فدل على أن ذلك الارتباط الوهمي باطل وأن الغنى والفقر بفعل الله تعالى مسبب الاسباب ولا توقف لهما الا على المشيئة فاذا علم الناكح أن النكاح لا يؤثر في الاقتدار لم يمنعه في الشروع فيه ، ومعنى الآية حينئذ أن النكاح لا يمنهم الغنى من فضل الله تعالى فعبء عن نفي كونه مانعا عن الغنى بوجوده معه ، ومنه قوله تعالى : (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض) فان ظاهره الأمر بالانتشار عند انقضاء الصلاة والمراد تحقيق زوال المانع وأن الصلاة إذا قضيت فلا مانع من الانتشار فعبء عن نفي مانع الانتشار بما يقتضيه تقاضى الانتشار مبالغة انتهى ، وقال بعضهم في الفرق بين المزوج والعزب : إن الذي للمزوج أقرب وتعلق المشيئة به أرجى للنص على وعده دون العزب وكذلك يوجد الحال إذا استقرى .

وتمعب بأن فيه غفلة عن قوله تعالى (وإن يفرقا يغن الله كلا من سعته) وكذا عن قوله سبحانه : (وليستغف) الخ ، وأشار صاحب الكشف إلى أن في هذه الآية والتي بعدها وعدا للمزوج والعزب معا بالغنى فلا ورود للسؤال قال إنه تعالى أمر الأولياء أن لا يبالوا بفقر الخاطب بمد وجود الصلاح فقة بلطف الله تعالى في الاغناء ثم أمر العقراء بالاستغفار إلى وجدان الغنى تأميلا لهم وادرج سبحانه أن مدار الأمر على المفة والصلاح على التقديرين وهو الجواب عن سؤال المعترض انتهى ، ولا يخفى عليك أن الاخبار الدالة على وعد الناكح بالغنى كثيرة ولم نجد في وعد العزب الذي ليس بصدد النكاح من حيث هو كذلك خبراً . فقد أخرج عبد الرزاق . وأحمد . والترمذي وصححه . والنسائي . وابن ماجه . وابن حبان . والحاكم وصححه . والبيهقي في سننه عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة حق على الله تعالى عونهم الناكح يريد العفاف والمسكاتب يريد الاداء والغازي في سبيل الله تعالى » .

وأخرج الخطيب في تاريخه عن جابر قال : « جاء رجل إلى النبي ﷺ يشكو اليه الفاقة فأمره أن يتزوج ، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي بكر الصديق رضى الله تعالى عنه قال : « أطيعوا الله تعالى فيها أمركم (١) به من النكاح ينجز لكم ما وعدكم من الغنى قال تعالى : (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) .

وأخرج عبد الرزاق . وابن أبي شبة في المصنف عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال : « ابتغوا الغنى في البائة - وفي لفظ - ابتغوا الغنى في النكاح يقول الله تعالى : (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) . وأخرج الثعلبي . والديلمي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها « أن النبي ﷺ قال : التمسوا الرزق بالنكاح » إلى غير ذلك من الاخبار ، ولغنى الفقير إذا تزوج سبب عاوى وهو مزيد اهتمامه في الكسب والجد التام في السعي حيث ابتلى بمن تازمه نفعها شرعا وعرفا ، وينضم إلى ذلك مساعدة المرأة له وإعانتها لإياه على أمر دنياه ، وهذا كثير في العرب وأهل القرى فقد وجدنا فيهم من تكفيه امرأته أمر معاشه ومعاشها بشغلها ، وقد ينضم إلى ذلك حصول أولاد له فيقوى أمر التساعد والتعاوض ، وربما يكون للرأة أقارب

يحصل له منهم الاعانة بحسب مصاهرته إياهم ولا يوجد ذلك في العزب ، ويشارك هذا الفقير المتزوج الفقير الذي هو بصدد الزواج بمزيد الاهتمام في الكسب لكن هذا الاهتمام لتحصيل ما يتزوج به وربما يكون لذلك وتحصيل ما يحسن به حاله بعد الزواج ، ولا يخفى أن حال المرأة المتزوجة وحال المرأة التي بصدد الزواج على نحو حال الرجل والفرق يسير *

هذا والظاهر من كلام بعضهم أن ما ذكر في الآيات والصالحين مطلقا وأمر تذكير الضمير ظاهر ، وقيل: هو في الأحرار والحرائر خاصة وبذلك صرح الطبرسي لأن الأرقاء لا يملكون وإن ملكوا ولذا لا يرثون ولا يورثون ، والمتبادر من الإغناء بالفضل أن يملكوا ما به يحصل الغنى ويدفع الحاجة وهو لا يتحقق مع بقاء الرق ، نعم إذا أريد بالاغناء التوسعة ودفع الحاجة سواء كان ذلك بما يملك أم لا فلا بأس بالعموم فتدبر * وجوز أن تكون الآية في الأحرار خاصة بأن يكون المراد منها نهى الأولياء عن التعلل بفقرهم إذا استنكحهم ، وأن تكون في المستنكحين من الرجال مطلقا والمراد نهى الأولياء عن ذلك أيضا فتدبر جميع ذلك * واحتج بعضهم - كما قال ابن الفرس - بالآية على أن النكاح لا يفسخ بالعجز عن النفقة لأنه سبحانه وعد فيها بالغنى ، وفيه مناقشة لا تحفى (وَلَيْسَتْ غَفِيَةً) إرشاد للتأقنين العاجزين عن مبادئ النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم وأحرى بهم أى وليجتهد في العفة وصون النفس (الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا) أى أسباب نكاح أولا يتمكنون بما ينكح به من المال على أن فعال اسم آلة كركاب لما يركب به (حَتَّى يَغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ) عدة كريمة بالفضل عليهم بالغنى ولطف بهم في استعفافهم وربط على قلوبهم وإيذان بأن فضله تعالى أولى بالأعفاء وأدنى من الصلحاء *

واستدل بالآية بعض الشافعية على ندب ترك النكاح لمن لا يملك أهبته مع التوفان وكثير من الناس ذهب إلى استحبابه له لآية (إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ) وحلوا الأمر بالاستعفاف في هذه الآية على من لم يجدزوجة بجعل فعال صفة بمعنى مفعول ككتاب بمعنى مكتوب ، ولا يخفى أن الغاية المذكورة تبعه ، ولا يلزم من الفقر وجدان الأهبة المفسرة عندهم بالمهر وكسوة فصل التكمين ونفقة يومه ، والمذكور في معتبرات كتبنا أن النكاح يكون واجبا عند التوفان أى شدة الاشتياق بحيث يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وكذا فيما يظهر لو كان لا يمكنه منع نفسه عن النظر المحرم أو عن الاستمنا بالكدف ويكون فرضا بأن كان لا يمكنه الاحتراز عن الزنا إلا به بأن لم يقدر على التمسك أو الصوم الكاسر للشهوة كما يدل عليه حديث « وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ جَاءَ » فلو قدر على شئ من ذلك لم يبق النكاح فرضا أو واجبا علينا بل هو أو غيره مما يمنعه من الوقوع في المحرم ، وكلا القسمين مشروط بملك المهر والنفقة ، وزاد في البحر شرطا آخر فيهما وهو عدم خوف الجور ثم قال: فإن تعارض خوف الوقوع في الزنا مع خوف الجور ولو تزوج قدم الثاني ويكرهه الزوج حيثنذكر أفاده السكال في الفتح ولعله لأن الجور معصية متعلقة بالعباد دون المنع من الزنا وحق العبد مقدم عند التعارض لاحتياجه وغنى المولى عز وجل انتهى ، ومقتضاه الكراهة أيضا عند عدم ملك المهر والنفقة لأنهما حق عبد أيضا وإن خاف الزنا لكن ذكرنا أنه يندب استئانة المهر ومقتضاه أنه يجب إذا خاف الزنا وإن لم يملك المهر إذا قدر على استدائه ، وهذا مناف للاشتراط السابق إلا أن يقال:

الشرط ملك النفقة والمهر ولو بالاستدانة أو يقال : هذا في العاجز عن الكسب ومن ليس له جهة وفاءه
 وذكر بعض الأجلة أنه ينبغي حل ما ذكرنا من نديب الاستدانة على نديبها إذا ظن القدرة على الوفاء. وحينئذ
 فإذا كانت مندوبة مع هذا الظن عند أمنه من الوقوع في الزنا ينبغي وجوبها عند ثبوت الزنا بل ينبغي وجوبها
 حينئذ وإن لم يغلب على ظنه قدرة الوفاء وهو معذور فيما أرى عند الله عز وجل إذا فعل ومات ولم يترك
 وفاء فتأمل ، ويكون مكروها عند خوف الجور كما سمعت ، وحراما عند تيقنه لأن النكاح إنما شرع لمصلحة
 تحصين النفس وتحصيل الثواب والجور يأثم ويرتكب المحرمات فتتعدم المصالح لرجحان هذه المفاسد ، ويكون
 سنة مؤكدة في الأصح حالة القدرة على الوطاء والمهر والنفقة مع عدم الخوف من الزنا والجور وترك الفرائض
 والسنن فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة الأول أو خاف واحداً من الثلاثة الأخيرة فلا يكون النكاح سنة
 في حقه كما أفاده في البدائع ، ويفهم من أشباه ابن نجيم توقف كونه سنة على النية ، وذكر في الفتح أنه إذا لم
 يقتزن بها كان مباحا لأن المقصود منه حينئذ مجرد قضاء الشهوة ومينى العبادة على خلافه فلا يثاب والنية التي
 يثاب بها أن ينوى منع نفسه وزوجته عن الحرام ، وكذا نية تحصيل ولد تكثر به المسلمون وكذا نية الاتباع
 وامثال الأمور هو عندنا أفضل من الاشتغال بتعلم وتعليم كما في درر البحار وأفضل من التخلي للزواني كما نص
 عليه غير واحد ، وفي بعض معتبرات كتب الشافعية أن النكاح مستحب لمحتاج إليه يجد أهبة من مهر وكسوة
 فصل التدين ونفقة يومه ولا يستحب لمن في دار الحرب النكاح مطلقا خوفا على ولده الذين يدينهم والاسترقاق
 ويتمين حله على من لم يغلب على ظنه الزنا لو لم يتزوج إذ المصلحة المحققة الناجزة مقدمة على المصلحة
 المستقبلة المتوهمه وإنه إن فقد الأهبة استحب تركه لقوله تعالى : (ولا يستغف) الآية ويكسر شهورته بالصوم
 للحديث ، وكونه يثير الحرارة والشهوة إنما هو بابتدائه فان لم تنكس به تزوج ، ولا يكسرهما بنحو كافور
 فيكره بل يحرم على الرجل والمرأة أن أدى إلى اليأس من النسل ، وقول جمع : إن الحديث يدل على حل
 قطع العاجز الباء بالآدوية مردود على أن الآدوية خطيرة وقد استعمل قوم الكافور فأورثهم عللا مزمنة
 ثم أرادوا الاحتياط لعود الباء بالآدوية الثمينة فلم تنفعهم ، فان لم يحتاج للنكاح كره له إن فقد
 الأهبة وإلا يفقدها مع عدم حاجته له فلا يكره له لقدرته عليه ومقاصده لا تنحصر في الوطاء والتخلي
 للعبادة أفضل منه فان لم يتعبد بالنكاح أفضل في الأصح كما قال النووي لأن البطالة تقضي إلى الفواحش فان
 وجد الأهبة وبه علة كبرم أو مرض دائم أو تنهين كذلك كره له لعدم حاجته مع عدم تحصين المرأة المؤدى
 غالبا إلى فسادها ، وبه يندفع قول الإحياء ليس لنحو الممسوح تشبها بالصالحين كما يسن إرار موسى على رأس
 الأصلم ، وقول الفزاري : أي نهى ورد في نحو المحجوب والحاجة لا تنحصر في الجماع ، ولو طرأت هذه الأحوال
 بعد العقد فهل يلحق بالابتداء أولا لقوة الدوام تردد فيه الزركشي والثاني هو الوجه كما هو ظاهر انتهى ، وفيه
 ما لم يتعرض له في كتب أصحابنا فيما عدا ذلك لأن تأباه قواعدا ، ثم إن الظاهر أن الآية خاصة بالرجال فهم
 المأمورون بالاستعفاف عند العجز عن مبادئ النكاح وأسبابه ، نعم يمكن القول بعمومها واعتبار الغالب
 إذا أريد بالنكاح ما ينكح لكن قد علت ما فيه ولا تنزه من هذا أنه لا يندب الاستعفاف للنساء أصلا لظهور
 أنه قد يندب في بعض الصور بل من تأمل أدنى تأمل يرى جريان الأحكام في نكاحهن لكن لم أر من صرح
 به من أصحابنا ، نعم نقل بعض الشافعية عن الإمام نديب النكاح للنفقة والحقوق بها احتاجة للنفقة وخاتمة من اقتحام بخره

وفي التنبيه من جاز لها النكاح ان احتاجته ندب لها ونقله الاذرعى عن أصحاب الشافعى ثم بحث وجوبه عليها إذا لم تندفع عنها الفجرة إلا به ولا دخل للصوم فيها وبما ذكر علم ضعف قول الزنجاني : ين لها مطلقا إذ لا شيء عليها مع ما فيه من القيام بأمرها وسترها ، وقول غيره : لا يسن لها مطلقا لأن عليها حقوقا للزوج خطيرة لا يتيسر لها القيام بها بل لو علمت من نفسها عدم القيام بها لم تحتج له حرم عليها ، ولا يخفى أن ما ذكره بعد بل متجه واستدل بعضهم بالآية على بطلان نكاح المتعة لأنه لو صح لم يتعين الاستعفاف على فاقد المهر ، وظاهر الآية بعينه ولا يلزم من ذلك تحريم ملك اليمين لأن من لا يقدر على النكاح لعدم المهر لا يقدر على شراء الجارية غالبا ذكره الكيا وهو كما ترى ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِنْكُمْ ﴾ بعد ما امر سبحانه بالنكاح صالحى المالك الاحقاء بالنكاح أمر جل وعلا بكتابة من يستحقها منهم ليصير حراً فيصرف في نفسه ، وأخرج ابن السكن في معرفة الصحابة عن عبد الله بن صبيح قال : كنت بمولوك لحويط بن عبد العزيز فسألته الكتابة فأبى فنزلت والذين يبتغون النكاح ولو صح من هذا أن عبد الله المذكور أول من كوتب ، وربما يتخيل منه أن الكتابة كانت معلومة من قبل لكن نقل الخفاجى عن الدميرى أنه قال : الكتابة لفظة إسلامية وأول من كاتبه المسلمون عبد لعمر رضى الله تعالى عنه يسمى بالأمية وصرح ابن حجر أيضا بأنها لفظة إسلامية لا تعرفها الجاهلية ، والله تعالى أعلم ، والكتاب مصدر كاتب كالمكتابة ونظيره العتاب والمعاتبة أى والذين يطلبون منكم المكتابة ﴿ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ ذكر كوراً كانوا أو أئاناً ، وهو عندنا شرعاً عاتق المملوك بدأ حالا ورقية مآلاً وركنه الإيجاب بلفظ الكتابة أو ما يؤدى معناه والقبول نحو أن يقول المولى : كاتبك على كذا درهماً تؤديه إلى وتعتق ويقول المملوك : قبلته وبذلك يخرج من يد المولى دون ملكه فإذا أدى كل البذل عتق وخرج من ملكه ، ومعناه كتب الحروف أى جمعها وإطلاقه على ما ذكر لأن فيه ضم حرية اليد إلى حرية الرقبة أو لأن البذل يكون فى الأغلب منجماً بنجوم يضم بعضها إلى بعض أو لأنه يكتب المملوك على نفسه لمولاه ثمه ويكتب المولى له عليه العتق وهذا أوفق بصيغة المفاعلة أعنى المكتابة •

وفي إرشاد العقل السليم قالوا : معناه كتبت لك على نفسى أن تعتق منى إذا وفيت بالمال وكتبت لى على نفسك أن تقي بذلك أو كتبت عليك الوفاء بالمال وكتبت على العتق عنده ، ثم قال : والتحقيق أن المكتابة اسم للعقد الحاصل من مجامع كلامى المالك والمملوك كسائر العقود الشرعية المنعقدة بالإيجاب والقبول ولا ريب فى أن ذلك لا يصدر حقيقة إلا من المتأفدين وليس وظيفة كل منهما فى الحقيقة إلا الاتيان بأحد شرطيه معرباً عما يتم من قبله ويصدر عنه من الفعل الخاص به من غير تعرض لما يتم من قبل صاحبه ويصدر عنه من فعله الخاص به إلا أن كلا من ذلك الفعلين لما كان بحيث لا يمكن تحققه فى نفسه إلا منوطاً بتحقيق الآخر ضرورة أن التزام العتق بمقابلة البذل من جهة المولى لا يتصور تحققه وتحصله إلا بالتزام البذل من طرف العبد كما أن عقد البيع الذى هو تملك المبيع بالثمن من جهة البائع لا يمكن تحققه إلا بتملكه من جانب المشتري لم يكن بد من تضمين أحدهما الآخر وقت الانشاء فكما أن قول البائع بعت انشاء لعقد البيع على معنى أنه إيقاع لما يتم من قبله أصالة ولما يتم من قبل المشتري ضمناً إيقاعاً متوقفاً على رأيه توقفاً شبيهاً بتوقف عقد الفضول كذلك قول المولى كاتبك على كذا انشاء لعقد الكتابة أى إيقاع لما يتم من قبله من التزام العتق

بمقابلة البدل أصالة ولما يتيم من قبل العبد من التزام البدل ضمناً إيقاعاً متوقفاً على قبوله فإذا قبل تم العقد اهـ وبه ينحل إشكال صعب وارد على استناد أفعال العقود وهو أنه إذا كان ركن كل منها الإيجاب والقبول يلزم أن لا يصح نحو بيعت كذا بكذا مثلاً لأن المتكلم به لم يوقع إلا ما يتيم من قبله وليس ذلك يباع شرعياً إذ لا بد في البيع الشرعي من فعل آخر أعني قبول المشتري وهو عالم بوقوعه المتكلم المذكور هـ

والحاصل أن استناد باع إلى ضمير المتكلم يقتضي أنه أوقع البيع مع أنه لم يوقع إلا أحد ركنيه فكيف يصح الاستناد، ووجه انحلال هذا بما ذكر ظاهر إلا أنه أورد عليه أن فيه دعوى يكذبها وجدان كل عاقل عاقل ألا ترى أنك إذا قلت بيعت مثلاً لا يخطر ببالك إيقاع ضمنى منك لشراء غيرك إيقاعاً متوقفاً على رأيه أصلاً بل قصارى ما يخطر بالبال إيقاعه الشراء دون إيقاعك لشراءه على نحو فعل الفضول ومن ادعى ذلك فقد كابر وجدانه. وأجيب بأن الأول، والضمنية قد تعتبر شرعاً وإن لم تقصد كما يرشد إلى ذلك أنهم اعتبروا في قول القائل لآخر: اعتق عبدك عني بكذا فاعتمقه البيع ضمنى بركنيه وإن لم يكن القائل خاطئاً بباله ذلك وقاصداً له. وبحث فيه بانهم إنما اعتبروا أولاً العتق الذي هو مدلول اللفظ والمقصود منه ترجيحاً لجانب الحرية ثم لما رأوا أن ذلك موقوف على الملك الموقوف على البيع حسب العادة الغالبة اعتبروا البيع لئيم لهم الاعتبار الأول ولم يعتبروه مدلولاً للفظ العتق أصلاً ليشترط القصد وأن أوهمه تسميتهم إياه بيعاً ضمناً بخلاف ما نحن فيه على ما سمعت فإن إيقاع القبول قد توقف عليه ماهية البيع الشرعي واعتبر مدلولاً ضمناً له بحيث صار عندهم كما يقتضيه ظاهر كلام الارشاد نحو بيعت بمعنى أوقعت إيجاباً متى أصالة وقبولاً منك نيابة وظاهر في مثل ذلك تحقق القصد وحيث نفي بالوجدان قصد إيقاع القبول نيابة علم أنه ليس مدلولاً لضمانيها. ومن الناس من تفصى عن الاشكال بالتزام أن البيع هو الإيجاب والقبول شرط صحته فقول القائل بيعت انشاء لبيع يحتمل الصحة وعدمها ومتى قال لآخر اشتريت تعينت الصحة وأن قولهم ركن البيع الإيجاب والقبول من المسامحات الشائنة أو بالتزام أن للبيع ونحوه اطلاقين، أحدهما العقد الحاصل من مجموع الإيجاب والقبول كما في نحو قولك: وقع البيع بين زيد وعمرو وثانيهما الإيجاب فقط كما في نحو قولك بيعته كذا فلم يشتر البيع الدال عليه بيعت الانشائي من هذا القبيل فلا إشكال في استناده إلى المتكلم فتأمل وتدبر هـ

وفي هذا المقام أبحاث تركناها خوفاً من مزيد البعد عما نحن بصدده والله تعالى الموفق، و(الذين) يحتمل أن يكون في محل رفع على الابتداء والخبر قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُهُمْ﴾ وهو بتقدير القول بناء على المشهور من أن الجملة الانشائية لا تقع خبراً عن المبتدأ الا كذلك، وقال بعض المحققين: لا حاجة في مثل هذا إلى التأويل لأنه في معنى الشرط والجزاء ولذا جيء في الخبر بالقائه هـ

ويحتمل أن يكون في محل نصب على أنه مفعول محذوف يفسره المذكور والفاء فيه لتضمن الشرط أيضاً، وفي البحر يجوز أن تقول: زيداً فاضرب وزيداً اضرب فإذا دخلت الفاء كان التقدير فاضرب فالفاء في جواب أمر محذوف اهـ. وأنت تعلم أنه لا يحتاج إلى هذا في الآية، وذكر بعض الأفاضل أن الفاء فيها على الاحتمال الثاني لأن حق المفسر أن يعقب المفسر، والمراد كتابة بعد كتابة فإن في الموالي كثرة

وكذا في المكاتبين فليس الأمر به للولى بالنسبة إلى مكاتب واحداه . وهو يشبهه الرطانة بالأعجمية .
والأمر للتدب على الصحيح ، وقيل هو للوجوب وهو مذهب عطاء . وعمرو بن دينار . والضحاك . وابن
سيرين . وداود ، وما أخرجه عبد الرزاق . وعبد بن حميد . وابن جرير عن أنس بن مالك قال : سألني سيرين
المكاتب فأتيت عليه فأثنى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فأقبل على البادرة وتلا قوله تعالى (فكاتبهم) الخ
وفي رواية كاتبه أو لأضربك بالدارة ظاهر في القول بالوجوب ، وجمهور الأئمة على ذلك . والشافعي ، وغيرهما
على أن المكاتب بعد الطلب وتحقق الشرط الآتي إن شاء الله تعالى مندوبة بيد أن من قال منهم بأن ظاهر
الأمر للوجوب كالشافعي لم يقل بظاهره هنا لأنه بعد الحظر وهو بيع ماله بماله للإباحة ، وادعى أن ندها
من دليل آخر ، وظاهر الآية جواز الكتابة سواء كان البذل حالا أو مؤجلا أو منجما أو غير منجم . يمكن
الاطلاق وإلى ذلك ذهب الحنفية .

وذهب جمهور الشافعية إلى أنه يشترط أن يكون منجما بنجمين فأكثر فلا تجوز بدون أجل وتنجم
مطلقا ، وقيل إن ملك السيد بعض العبد وباقيه حر لم يشترط أجل وتنجم ، وردده عقوفهم وأجابوا عن
دعوى إطلاق الآية بأن الكتابة تشعر بالتنجيم فتعني عن التقييد لأنه (١) يكتب أنه يعتق إذا أدى ما عليه
ومثله لا يكون في الحال . واعترضوا أيضا على القول بصحة الكتابة الحالية بأن الكتابة لو عقدت حالة
رجعت المطالبة عليه في الحال وليس له مال يؤديه فيه فيعجز عن الأداء فيرد إلى الرق فلا يحصل مقصود
لعقد ، وهذا كما لو أسلم فيما لا يوجد عند حلول الأجل فله لا يجوز . وأنت تعلم ما في دعوى إشعار الكتابة
بالتنجيم وأنها تضر الشافعية لأن التنجيم الذي يشعر به الكتابة على زعمهم يتحقق بنجم واحد فيقتضي
أن تجوز به بما ذهب إليه أكثر العلماء وهم لا يجوزون ذلك ويشترطون نجمين فأكثر . وما ذكره في الاعتراض
ليس بشيء فإنه لا عجز مع أمر المسلمين بأعانتهم بالصدقة والهبة والقرض ، والقياس على السلم لا يصح لظهور
الفارق ، ولعل ما ذكره كالبائع لمن لا يملك الثمن ولا شك في صحته كذا قيل وفيه بحث .

وقال ابن خوزيمنداد : إذا كانت الكتابة على مال معجل كانت عتقا على مال ولم تكن كتابة ، والفارق
بين العتق على مال والكتابة مذكور في موضعه **﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾** أي أمانة وقدرة على الكسب ،
وبها الخير فسر الشافعي . وذكر البيضاوي أنه روى هذا التفسير مرفوعا وجاء نحو ذلك في بعض الروايات
عن ابن عباس ، وفُسر الأمانة بعدم تصديق المال ، قيل ويحتمل أن يكون المراد بها العدالة لكن يشترط
على هذا الاستحباب المكاتب أن لا يكون العبد معروفا بانفاق ما يديه بالطاعة لأن مثل هذا لا يرجى له عتق
بالكتابة . وأخرج أبو داود في المراسيل . والبيهقي في سننه عن يحيى بن أبي كثير قال : قال رسول الله ﷺ
في قوله تعالى (فكاتبهم إن علمتم فيهم خيرا) إن علمتم فيهم حرقة ، وظاهره إلا اكتشاف القدرة على الكسب
وعدم اشتراط الأمانة ، وهو قول نقله ابن حجر عن بعضهم ، وتعبه بأن المكاتب إذا لم يكن أميناً
يضيع ما كسبه فلا يحصل المقصود .

وأخرج عبد بن حميد عن عبيدة السلماني . وقتادة . وإبراهيم . وأبي صالح أنهم فسروا الخير بالأمانة

وظاهر كلامهم الا كنفاء بها وعدم اشتراط القدرة على الكسب ، ونقله أيضا ابن حجر عن بعضهم وتمتبه بأن المكاتب إذا لم يكن قادراً على الكسب كان في مكاتبته ضرر على السيد ولا وثوق بأعائه بنحو الصدقة والزكاة . وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه فسر الخير بالمال ، وأخرجه جماعة عن ابن عباس وعن ابن جريج . وروى عن مجاهد . وعطاء . والضحاك ، وتمتبه بأن ذلك ضعيف لفظاً ومعنى أما لفظاً فلا ، لا يقال فيه مال بل عذره أوله مال ، وأما معنى فلان العبد لاملال له ولأن المتبادر من الخير غيره وإن أطلق الخير على المال في قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية) . وأجيب بأنه يمكن أن يكون المراد بالخير عند هؤلاء الأجلة القدرة على كسب المال إلا أنهم ذكروا ما هو المقصود بالأصلي منه تساهلاً في العبارة ومثله كثير .

وقال أبو حيان : الذي يظهر من الاستعمال أنه الدين تقول : فلان فيه خير فلا يتبادر إلى الذهن إلا الصلاح . وتمتبه بأنه لا يناسب المقام ويتقضى أن لا يكتب غير المسلم ، وفسره كثير من أصحابنا بأن لا يضروا المسلمين بعد العتق وقالوا : إن غلب ظن الضرر بهم بعد العتق فالأفضل ترك مكاتبهم ، وظاهر التعاليف بالشرط أنه إذا لم يعلموا فيهم خيراً لا يستحب لهم مكاتبهم أو لا تجب عليهم ، وهذا للخلاف في أن الأمر هل هو للندب أو للوجوب فلا تقيد الآية بعدم الجواز عند انتفاء الشرط فإن غاية ما يازم انتفاءه انتفاء المشروط وليس هو فيها إلا الأمر الدال على الوجوب أو الندب ، ومن قال : أنه للاباحة التزم أن الشرط هنا لا مفهوم له لجره على العادة في مكاتبته من علم خيريته كذا قبل ، والذي أراه حرمة المكاتبه إذا علم السيد أن المكاتب لو عتق أضر المسلمين .

ففي التحفة لابن حجر في باب الكتابة عند قول النووي هي مستحبة أن طلبها رقيق أمين قوى على كسب ولا تكره بحال مانصه : لكن بحث البلقيني كرادتها لما سبق بضيع كسبه في الفسق ولو استولى عليه السيد لا تمتنع من ذلك ، وقال هو وغيره : بل ينتهي الحال للتحريم أي وهو قياس حرمة الصدقة والقرض إذا علم أن من أخذهما يصرفهما في محرم ، ثم رأيت الأذعنى بحثه فيمن علم أنه يكتب بطريق الفسق وهو صريح فيما ذكرته إذ المدار على تمكينه بسببها من المحرم اه ، وما ذكر من المدار موجود فيها قلنا ، ثم المراد من العلم الظن القوى وهو مدار أكثر الأحكام الشرعية ﴿ وَمَا تَوْحُشُ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴾ الظاهر أنه أمر للموالي بإيتاء المكاتبين شيئاً من أموالهم إغاثة لهم ، وفي حكمه حط شيء من مال الكتابة ويكفي في ذلك أقل ما يتمول .

وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والحاكم وصححه . والبيهقي . وغيرهما من طريق عبد الله بن حبيب عن علي كرم الله تعالى وجهه عن النبي ﷺ أنه قال : « يترك للمكاتب الربع » وجاء هذا أيضاً في بعض الروايات موقوفاً على علي كرم الله تعالى وجهه ، وقال ابن حجر الهيثمي : هو الأصح ولعل ذلك اجتهد منه رضي الله تعالى عنه .

وادعاء أن هذا لا يقال من قبل الراي فهو في حكم المرفوع ممنوع ، ولهذا الخبر وقول ابن راهويه : أجمع أهل التأويل على أن الربع هو المراد بالآية قالوا : إن الأفضل إيتاء الربع ، واستحسن ابن مسعود . والحسن

إتياء الثلث ، وابن عمر رضى الله تعالى عنهما إتياء السبع ، وقراءة إتياء العشر ، والأمر بالإتياء عندنا للندب وقال الشافعية : للوجوب إذ لا صارف عنه ، وصرحوا بأنه يلزم السيد أو وارثه مقدما له على مؤن التجهيز • أما الخط عن المكاتب كتابة صحيحة لجزء من المال المكاتب عليه أو دفع جزء من المقود عليه بعد أخذه أو من جنسه إليه وأن الخط أولى من الدفع لأنه المأثور عن الصحابة ولأن الاعانة فيه محقة والمدفوع قد ينفقه في جهة أخرى ، وهو في النجم الأخير أفضل ، والأصح أن وقت الوجوب قبل العتق ويتضيق إذا بقي من النجم قدر ما يفي به من مال الكتابة ، وشاع أنهم يقولون بوجوب الخط . ويرده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « المكاتب عبد ما بقى عليه درهم » إذ لو وجب الخط لسلط عنه الباقي حتماً ، وأيضا لو وجب الخط لكان وجوبه مملقا بالمقد فيكون المقد موجبا ومسقطا معا ، وأيضا هو عقد معارضة فلا يجبر على الخططة كالبيع ، قيل : معنى (آتوهم) أفرضوهم ، وقيل : هو أمر لهم بالانفاق عليهم بعد أن يؤدوا ويعتقوا ، وإضافة المال إليه تعالى ووصفه بإتيائه تعالى إياهم للحث على الامتثال بالأمر بتحقيق المأمور به فان ملاحظة وصول المال إليهم من جهته سبحانه مع كونه عز وجل هو المالك الحقيقي له من أقوى الدواعي إلى صرفه إلى الجهة المأمور بها ، وقيل : هو أمر ندب لعامة المسلمين بإعانة المكاتبين بالتصدق عليهم ، وأخرج ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم أنه أمر للولاء أن يعطوهم من الزكاة وهذا نحو ما ذكر في الكشف من أنه أمر للمسلمين على وجه الوجوب بإعانة المكاتبين واعطائهم سهمهم الذي جعل الله تعالى لهم في بيت المال كقوله سبحانه (وفي الرقاب) عند أبي حنيفة وأصحابه ، ويحل للمولى إذا كان غنيا أن يأخذ ما تصدق به على المكاتب لتبديل الملك كما فيما إذا اشترى الصدقة من فقير أو وهبها الفقير له فان المكاتب يتملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق ، وكذا الحكم لو عجز بعد أداء البعض عن الباقي فأعيد إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة ، والعملة تبديل الملك أيضا عند محمد وفيه خفاء لأن ما أخذ لم يقع عوضا عن العتق ، أما فيما إذا أعيد إلى الرق فظاهر ، وأما فيما إذا أعتق من غير جهة الكتابة فلا أن العتق لم يكن مشروطا بأداء ذلك فتدبر • وعلل أبو يوسف المسئلة بأنه لا خبث في نفس الصدقة وإنما الخبث في فعل الأخذ لكونه إذلالا بالآخذ ولا يجوز ذلك له من غير حاجة والأخذ لم يوجد من السيد . وأورد عليه أنه ينافي جعلها أوساخ الناس في الحديث . ونقل عن الشافعي أنه إذا أعيد المكاتب إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة يلزم السيد رد ما أخذه إلا أن يتلف قبله لأن ما دفع للكاتب لم يقع موقعه ولم يترتب عليه الغرض المطلوب • قال الطيبى : وبهذا يظهر أن قياس ذلك على الصدقة التي اشترت من الفقير غير صحيح ، والمدار عندى اختلاف جهتي الملك فمتى تحقق لم تبق شبهة في الحل ، وقد صح أن بريرة مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها جاءت بعد العتق بلحم بقر فقالت عائشة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم : هذا ما تصدق به على بريرة فقال عليه الصلاة والسلام : هو لها صدقة ولنا هدية فأشار عليه الصلاة والسلام إلى حله لآل البيت الذين لا تحل لهم الصدقة باختلاف جهتي الملك فتأمل ، والكتابة أحكام كثيرة تطالب من كتب الفقه •

(وَلَا تُكْرَهُوا قَتْلَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ) أخرجه مسلم . وأبو داود عن جابر رضى الله تعالى عنه أن جارية لعبد الله بن أبي بن سلول يقال لها مسيكة وأخرى يقال لها أميمة كانت يكرههما على الزنا فشكتا ذلك إلى

رسول الله ﷺ فنزلت . وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال : كان لعبد الله بن أبي جارية تدعى معاذة فكان إذا نزل ضيف أرسلها له ليوافقها إرادة الثواب منه والكرامة له فاقبلت الجارية إلى أبي بكر رضي الله تعالى عنه فشكت ذلك إليه فذكره أبو بكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فأمره بقبضها فصاح عبد الله بن أبي من يعذرنا من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم . يلبسنا على مالكنا؟ فنزلت ، وقيل : كانت لهذا اللعين ست جوار معاذة . ومسيكة . وأميمة . وعرة . وأروى . وقتيلة . يكرهن على البغاء وضرب عليهن ضربا شديدا فشكت ثنتان منهن إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت . وقيل : نزلت في رجلين كانا يكرهان أمتين لهما على الزنا أحدهما ابن أبي ، وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنهم كانوا في الجاهلية يكرهون إمامهم على الزنا يأخذون أجورهم فنهاهم عن ذلك في الإسلام . ونزلت الآية ، وروى نحوه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وعلى جميع الروايات لا اختصاص للخطاب بمن نزلت فيه الآية بل هي عامة في سائر المكلفين . والفتيات جمع فتاة وكل من الفتى والفتاة كناية مشهورة عن العبد والامة مطلقا وقد أمر الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم بالتعبير بهما مضافين إلى ياء المتكلم دون العبد والامة مضافين إليه فقال عليه الصلاة والسلام « لا يقولن أحدكم عبدي وأمتي ولكن فتاى وفتاى » وكأنه صلى الله تعالى عليه وسلم كره العبودية لغيره عز وجل ولا حجر عليه سبحانه في إضافة الآخرين إلى غيره تعالى شأنه ، وللعبرة المذكورة في هذا المقام باعتبار مفهومها الأصلي حسن موقع ومزيد مناسبة لقوله سبحانه (على البغاء) وهو زنا النساء كما في البحر من حيث صدوره عن شوابهن لأنهن اللاتي يتوقع منهن ذلك غالبا دون من عداهن من العجائز والصغائر . وقوله عز وجل : ﴿ إِنْ أَرَدَنْتُمْ تَحَصُّنًا ﴾ ليس لتخصيص النهي بصورة إرادتهن . التعفف عن الزنا وأخراج ماعداها عن حكمه كما إذا كان الإكراه بسبب كراهتهن الزنا لخصوص الزاني أو لخصوص الزمان أو لخصوص المكان أو لغير ذلك من الأمور المصححة للإكراه في الجملة بل هو للحفاظ على عادة من نزلت فيهم الآية حيث كانوا يكرهونهن على البغاء وهن يردن التعفف عنه مع وفور شهوتهن الآمرة بالفجور وقصورهن في معرفة الأمور الداعية إلى الحسن الزاجرة عن تعاطي القبائح ، وفيه من الزيادة لتقبيح حالهم وتضييعهم على ما كانوا يفعلونه من القبائح ما لا يخفى فإن من له أدنى مروءة لا يكاد يرضى بفجور من يحويه بينه من إمامته فضلا عن أمرهن به أو إكراههن عليه لاسيما عند إرادة التعفف وتوفر الرغبة فيها كما يشعر به التعبير بأردن بلفظ الماضي ، وإشارة كلمة (إن) على إذا لأن إرادة التحصن من الاماء كاشاذا النادر أو للايذان بوجود الانتهاء عن الإكراه عند كون إرادة التحصن في حيز التردد والشك فكيف إذا كانت محققة الوقوع كما هو الواقع ، ويعلم من توجيه هذا الشرط مع ما أشرنا إليه من بيان حسن موقع الفتيات هنا باعتبار مفهومها الأصلي أنه لا مفهوم لها ولو فرضت صفة لأن شرط اعتبار المفهوم عند القائمين به أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب ، وقد تمسك جمع بالآية لا بطلال القول بالمفهوم فقالوا : إنه لو اعتبر يلزم جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصن والإكراه على الزنا غير جائز بحال من الأحوال إجماعا وما ذكرنا يعلم الجواب عنه . وفي شرح المختصر الحاجي للامامة العضا الجواب عن ذلك ، أولا أنه مما خرج مخرج الأغلب إذ الغالب (١)

أن الاكراه عند إرادة التحصن ولا مفهوم في مثله ، وثانياً أن المفهوم اقتضى ذلك وقد اتفقت لمعارض أقوى منه وهو الاجماع ، وقد يجاب عنه بأنه يدل على عدم الحرمة (١) عند عدم الإرادة وأنه ثابت إذ لا يمكن الاكراه حيثئذ لأنهن إذ لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والاكراه إنما هو لإلزام فعل مكروه وإذ لم يمكن لم يتعلق به التحريم لأن شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الإباحة انتهى ، ولعل ما ذكرناه أولاً هو الأولى ، وجعل غير واحد زيادة التثنيح والتشنيع جواباً مستقلاً بتغيير يسير ولا بأس به *

وزعم بعضهم أن (إن أردن) راجع إلى قوله تعالى : (وانكحوا الإيامي منكم) وهو ما يقضى منه العجب وبالجملة لاحجة في ذلك لمبطل القول بالمفهوم وكذا لاحجة لهم في قوله تعالى : ﴿لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ فانه كما في إرشاد العقل السليم قيد للاكراه لا باعتبار أنه مدار للنهي عنه بل باعتبار أنه المعتاد فيما بينهم أيضاً جنى به تشنيعهم فيما هم عليه من احتمال الوزر الكبير لأجل النزر الحقيقى أى لا تقعوا ما أنتم عليه من إكراههن على البغاء لطلب المتاع السريع الزوال الوشيك الاضمحلال ، فالمراد بالاغتناء الطلب المقارن لنيل المطلوب واستيفائه بالفعل إذ هو الصالح لكونه غاية للاكراه مقرباً عليه لا المطلق المتناول للطلب السابق الباعث عليه ولا اختصاص لعرض الحياة الدنيا بكسبهن أعنى أجورهن التى يأخذنها على الزنا بهن وإن كان ظاهر كثير من الأخبار يقتضى ذلك بل مابعه وأولادهن من الزنا وبذلك فسره سعيد بن جبيرة كما أخرجه عنه ابن أبي حاتم وفي بعض الأخبار ما يشعر بانهم كانوا يكرهونهن على ذلك للدولاد *

أخرج الطبراني . والبخاري . وابن مردويه بسند صحيح عن ابن عباس أن جارية لعبد الله بن أبي كانت تزنى في الجاهلية فولدت له أولاداً من الزنا فلما حرم الله تعالى الزنا قال لها : مالك لاتزنين ؟ قالت : والله لأزنى أبداً فضر بها فانزل الله تعالى (ولاتكرهوا) الآية ، ولا يقتضى هذا وأمثاله تخصيص العرض بالاولاد كما لا يخفى * وسمعت أن بعض قبائل أعراب العراق كآل عزة يأمرون جواريتهم بالزنا للاولاد كفعل الجاهلية ولا يستغرب ذلك من الأعراب لاسيما في مثل هذه الأعصار التى عراها فيها كثيراً من رياض الأحكام الشرعية في كثير من المواضع أعصار فأنهم أجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله ولا حول ولا قوة إلا بالله .

وقوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَكْرِهْهُنَّ﴾ إلى آخره جملة مستأنفة سبقت لتقرير النهي وتأكيد وجوب العمل ببيان خلاص المكروهات من عقوبة المكروه عليه عبارة ورجوع غائلة الاكراه إلى المكروهين إشارة أى ومن يكرهن على ما ذكر من البغاء ﴿فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ لمن كما في قراءة ابن مسعود وقد أخرجهما عبد بن حميد . وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبيرة عنه لكن بتقديم (لمن) على (غفور رحيم) ورويت كذلك أيضاً عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها ، ويبنى عنه على ما قيل قوله تعالى : (من بعد إكراههن) أى كونهن مكروهات على أن الاكراه مصدر المبنى للمفعول فان توسطه بين اسم إن وخبره بالانذار بان ذلك هو السبب للغفرة والرحمة *

وأخرج ابن أبي شيبة . وابن جرير . وغيرهما عن مجاهد أنه قال : غفور رحيم لمن وليست لهم ، وكان الحسن إذا قرأ الآية يقول : لمن والله لمن ، وفي تخصيص ذلك بهن وتعيين مداره على ما سمعت مع سبق ذكر المكروهين

أيضا في الشرطية دلالة على كونهم محرومين من المغفرة والرحمة بالكلية كأنه قيل : لالهمل أولاه ولظهرو هذا التقدير اكتفى به عن العائد إلى اسم الشرط اللازم في الجملة الشرطية على الأصح في المتن ، وقيل : فتوجه أمر العائد : إن (إكراههم) مصدر مضاف إلى المفعول وفاعل المصدر ضمير محذوف عائد على اسم الشرط والمحذوف كالمعطوف والتقدير من بعد إكراههم إياهم . ورده أبو حيان بأنهم لم يعدوا في الروابط المعامل المحذوف للمصدر في نحو هند عجبت من ضرب زيد وإن كان المعنى من ضربها زيدا فلم يجوزوا هذا التركيب ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه ، وقيل : جواب الشرط محذوف والمذكور تقليل لما يفهم من ذلك المحذوف والتقدير ومن يكرهه فعليه وبال إكراههم لا يتعدى اليهن فإن الله من بعد إكراههم غفور رحيم لهن ، وفيه عدول عن الظاهر وارتكاب مزيد اضمار بلا ضرورة ، وكون ذلك لتسبب الجزاء على الشرط ليس بشئ • وقال في البحر : الصحيح أن التقدير (غفور رحيم) لهم ليكون في جواب الشرط ضمير يعود على اسم الشرط المخبر عنه بجملة الجواب ويكون ذلك مشروطا بالتوبة ، وفيه إخلال بجملة النظم الجليل وتهوين لأمر النهي في مقام التحويل وأمر الربط لا يتوقف على ذلك ، ومثله ما قيل : إن التقدير لها فالوجه ما تقدم ، والجاء والمجرور فقرة من سمعت قال ابن جني : متعلق بغفور لأنه أدنى إليه ولأن فمولا أقعد في التعدى من فعيل ، ويجوز أن يتعلق برحيم لأجل حرف الجر إذا قدر خيرا بدخيره ، ولم يقدر صفة لغفور لا متناع تقدم الصفة على موصوفها والمعمول إنما يصح وقوعه حيث يقع عامله وليس الخبر كذلك ، وأيضا يحسن في الخبر لأن رتبة الرحمة أعلى من رتبة المغفرة لأن المغفرة مسببة عنها فكأنها مقدمة معنى وإن تأخرت لفظا والمعنى على تعلقه بهما كما لا يخفى ، وتعليق المغفرة لهن مع كونهن مكروهات لائم لهن بناء على أن المكروه غير مكلف ولا أثم بدون تكليف ، وتفصيل المسئلة في الأصول قيل : لشدة المعاقبة على المكروه لأن المكروهة مع قيام العذر إذا كانت بصدد المعاقبة حتى احتاجت إلى المغفرة فاحال المكروه للدلالة على أن حدا لا كراه الشرعى والمصاهرة إلى أن ينتهى إليه فتركب ضيق والله تعالى يغفر ذلك بلطفه . وقيل : لغاية تهويل أمر الزنا وحث المكروهات على التشبث في التجاني عنه أو لا اعتبار أنهم وإن كن مكروهات لا يخلون في تضاعيف الزنا عن شائبة مطاوعة بحكم الجبلية البشرية •

(وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ) كلام مستأنف جى به في تضاعيف ماورد من الآيات السابقة واللاحقة لبيان جلالة شأنها المستوجبة للاقبال الكلى على العمل بمضمونها ، وصدر بالقسم المعربة عنه اللام لا بـإبراز كمال العناية بشأنه أى وبالله لقد أنزلنا إليكم في هذه السورة الكريمة آيات مبينات لكل مالكم حاجة إلى بيانها من الحدود وسائر الأحكام والآداب وغير ذلك مما هو من مبادئ بيانها على أن (مبينات) من بين المتعدى والمفعول محذوف واسناد التبيين إلى الآيات مجازى أو آيات واضحات صرحتها الكتب القديمة والعقول السليمة على أنها من بين بمعنى تبين اللازم أى آيات تبين كونها آيات من الله تعالى ، ومنه المثل قد بين الصبح لذى عينين . وقرأ الحرميان . وأبو عمرو . وأبو بكر (مبينات) على صيغة المفعول أى آيات بينها الله تعالى وجعلها واضحة الدلالة على الأحكام والحدود وغيرها ، وجوز أن يكون الأصل مينا فيها الأحكام فاتسع في الظرف بأجرائه مجرى المفعول •

﴿وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ﴾ عطف على (آيات) أى وأنزلنا مثلاً كأننا من قبيل أمثال الذين مضوا من قبلكم من القصص العجيبة والأمثال المضروبة لهم في الكتب السابقة والكتابات الجارية على السنة الانبياء عليهم السلام فينتظم قصة عائشة رضى الله تعالى عنها الحكيمة لقصة يوسف عليه السلام وقصة مريم رضى الله تعالى عنها حيث أسند إليهما مثل ما أسند إلى عائشة من الافك فبرأهما الله تعالى منه وسائر الامثال الواردة في هذه السورة الكريمة انتظاماً أورياً، وهذا أوفق بتعقيب الكلام بما سيأتى ان شاء الله تعالى من التمثيلات من تخصيص الآيات بالسوابق وحمل المثل على القصة العجيبة فقط ﴿وَمَوْعِظَةً﴾ تتعظون بها وتنزجرون عما لا ينبغي من المحرمات والمكروهات وسائر ما يحل بمحاسن الآداب فهى عبارة عما سبق من الآيات والمثل لظهور كونها من المواعظ بالمعنى المذكور، ويكفى في العطف التباين العنواى المنزل منزلة التباين الذاتى، وقد خصت الآيات بما يبين الحدود والأحكام والموعظة بما يتعظ به كقوله تعالى (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله) وقوله سبحانه (لولا إذ سمعتموه) (الخ وغير ذلك من الآيات الواردة في شأن الآداب) وقيدت الموعظة بقوله سبحانه ﴿لِلْمُتَّقِينَ ٣٤﴾ مع شمولها للكل حسب شمول الانزال حثاً للمخاطبين على الاغتنام بالانتظام في سلك المتقين ببيان أنهم المغتتمون لآثارها المقتبسون من أنوارها فحسب، وقيل: المراد بالآيات المبينات والمثل والموعظة جميع ما فى القرآن المجيد من الآيات والآمال والمواعظ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ النور في اللغة على ما قال ابن السكيت الضياء وهذا ظاهر في عدم الفرق بين النور والضياء، وفرق بينهما جمع وإن كان اطلاق أحدهما على الآخر شائعاً فقال الامام السهيلي في الروض في قول ورقة :

ويظهر في البلاد ضياء نور • يقم به البرية ان يموجا

إنه يوضح معنى النور والضياء وان الضياء هو المنتشر عن النور والنور هو الأصل، وفي التنزيل (فلما أضاءت ١٠ حوله ذهب الله بنورهم . وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا) لأن نور القمر لا ينتشر عنه بما ينتشر عن الشمس لاسيما في طرفي الشهر، وقال الفلاسفة : الضياء ما يكون للشيء من ذاته والنور ما يفيض عليه من مقابلة المضيء وعلى هذا جاء زعم اسلايموم قوله تعالى (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا) فان اختلاف تشكلات القمر بالقرب والبعد من الشمس مع خسوفه وقت حلوله الأرض بينه وبينها دليل على أن نوره فائض عليه من مقابلتها، وأنت تعلم أن في هذا مقالا لعلماء الاسلام وقد قدمنا ما فيه في غير هذا المقام، ولعل الأولى في وجه الفرق ما تقدم آتينا في كلام السهيلي •

وذكر بعض المحققين أنه يعلم من كلامهم أن لكل من النور والضياء جهة أبغية فجهة أبغية النور كونه أصلا ومبدأ للضياء وجهة أبغية الضياء أن الابصار بالفعل بمدخلته . وادعى بعضهم أن النور على الاطلاق أبلغ من الضياء للآية التي نحن فيها، وفيه بحث يعلم ان شاء الله تعالى أثناء تفكيرها، واعلم أن الفلاسفة اختلفوا في حقيقة النور فذهب بعضهم من زعم أنه أجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء وأبطل بعدة أوجه، الأول أنه لو كان جسما متحركا لكانت حركته طبيعية والحركة الطبيعية إلى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن

النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له ، والثاني أنه إذا دخل من كوة ثم سدناها دفعة فذلك الأجرام النورية إما أن تكون باقية في البيت فيأزم أن يكون البيت مستثيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وإما أن تكون خارجة من الكوة قبل انسدادها وهو محال لأن السد كان سبب انقطاعها فلا بد أن يكون سابقا عليه بالذات أو بالزمان وإما أن تكون غير باقية أصلا فيأزم أن يكون تخال جسمين بين جسمين موجبا لعدم أحدهما وهو معلوم الفساد ، والثالث أن كون تلك الأجسام الصغار أنوارا إما أن يكون هو عين كونها أجساما وهو باطل لأن المفهوم من النورية مغاير المفهوم من الجسمية وإما أن يكون مغايرا لها بأن تكون تلك الأجسام حاملة لتلك التكيفية منفصلة من المضي متصلة بالمستضي فان لم تكن تلك الأجسام محسوسة فهو ظاهر البطلان لأنها حينئذ كيف تكون واسطة لاحساس غيرها وإن كانت محسوسة كانت سائرة لما ورامها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترها لكن الأمر بالعكس فان النور كلما ازداد قوة ازداد اظهارا ، والرابع أن الشمس إذا طلعت من الافق يستثير وجه الأرض ظه دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة ، ولا يخفى حاله على القول باستحالة الخرق على الافلاك ، والخامس أن انفصال الاجزاء من الاجرام الكوكبية يستلزم الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار اجزائها أو كونها دائمة التحليل مع إيراد البذل عما يتحلل عن جرمها فتكون أجسامها أجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك محال في الفلكيات *

وتعقبا بعض متأخريهم بأنهم في غاية الضعف أما الاول فلا ن كون النور جسما لا يستلزم كونه متحررا ولا كون حدوثه بالحركة بل هو بما يوجد دفعة بلا حركة ، وأما الثاني فلقال أن يقول : إن قيام المعمول بلامادة إنما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فإذا طرأ المانع لم تقع الافاضة فيندم المفاض بلا مادة باقية عنه لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب المانع عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ، ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا أو جوهر ا والسر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهوى كسائر الجواهر والاعراض الانفعالات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين المبدأ العاقل إلا بعد زمان واستحالة . وأما الذي ذكرنا فجوابه أن المنايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود فسا ذكر مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته ، وأما المذكور رابعا وخامسا فلا ن مناه على الانفصال والقطع للسافة لاعلى مجرد الجوهرية والجسمية *

هذا وذهب بعضهم إلى أنه عرض من الكيفيات المحسوسة وقالوا : هو غنى عن التعريف كسائر المحسوسات ، وتعرفه بأنه كمال أول للشفاف من حيث أنه شفاف أو بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو أخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه . ومن هؤلاء من قال : إنه نفس ظهور اللون ، ومنهم من قال بمغايرتهما واستدلوا بأوجه ، الاول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفة نسيئة أو غير نسيئة والاول باطل لأن النور إما أن يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد ، والاول يقتضى أن لا يكون مستثيرا إلا في آن تجدده ، والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم : الضوء هو ظهور اللون معنى ، وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه

بالظهور فذلك نزاع لفظي، وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهو باطل لأن الضوء أمر غير نسبي وإلا لكان أمر أعقليا واقعا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا أصلا لكن الحس البصري مما يتفعل عنه ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل *

والأمور الذهنية لا تؤثر مثل هذا التأثير فإذا لم يكن أمرا نسبيا لم يمكن تفسيره بالحالة النسبية، والثاني أن البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته ازم أن يكون بعض الضوء ضد بعضه وهو محال لأن ضد الضوء الظلمة، والثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كما في الجسم المألون في الظلمة وكذا الضوء يوجد بدون اللون كما في البلور إذا وقع عليه الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر، والرابع أن الجسم الأحمر مثلا المضيء إذا انعكس عنه إلى مقابلة فتارة ينعكس الضوء عنه إلى جسم آخر وتارة ينعكس منه اللون والضوء معا إذا قويا حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره لمعانا ساذجا، وليس لقائل أن يقول: هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل لأنه يقال: فلماذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه أخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه *

وقال بعض المتأخرين: استقر الرأي على أن النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم وأما الذي في الخارج بإزائه فلا يز وجوده على وجود اللون والأوجه التي ذكرت لمغايرتهما مقدوحة، أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها أن ينسب ويضاف إلى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد قولهم: يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا: نعم وليكنهما متغايران بالاعتبار كأن الماهية والوجود في كل شيء متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فإن النور والضوء يرجع مئاه إلى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود الخاص بالسكينة والظال عبارة عن عدمه في الجلة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة فليست الألوان الامراتب ترا كيب الانوار والادلة الموردة على ابطال ذلك ضعيفة فعلى هذا صح قولهم: النور هو ظهور اللون وصح أيضا قول من يقول إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة، وأما الوجه الثاني فهو أيضا مندفع بمأمله بأن اللون وإن لم يكن غير النور إلا أن مراتب الأنوار مختلفة شدة وضعفا، ومع هذا الاختلاف قد تختلف بوجوه أخر بحسب تركيبات وامتزاجات كثيرة تقع بين أعداد من النور وإمكاناتها وفعليتها وأصلها وفرعها وأعداد من الظلمة أعنى عدم ذلك النور وإمكاناتها وفعليتها وأصلها وفرعها فإن هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس بعجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه إلا أن التي نراها فتقع تلك الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المتغيره ومن قال بأن النور عين اللون لم يقل بأن كل نور عين كل لون كما أن قال بأن الوجود عين الماهية لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهية ليلزمه أن لا يطرد وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام وبعضها أمور متضادة لكن بمأى ألوان لا بمأى أنوار كما أن الموجودات متخالفة الأحكام وبعضها

أشياء متضادة لكن بما هي ماهيات لا بما هي موجودات مع أن الوجود والماهية واحد ، وأما الوجه الثالث فسييل دفعه سهل بما بين وكذا الوجه الرابع بأدنى أعمال روية فإن عدم ظهور اللون قد يكون لضعف البعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة البعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء المألون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون أو قصور استعداد المقابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه ، على أن السكلام في مباحث العكوس طويل ، وكون المنعكس من الجسم المضيء إلى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لأجل صفاته فإن الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نور آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له اليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النور لامن المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس إليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أي الضوء واللون أو من أحدهما أيضا *

هذا غاية ما قالوه في النور المحسوس الذي يظهر به الأجسام على الأبصار ، ولهم في النور إطلاق آخر وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وقالوا : هو بهذا المعنى مساو للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما كاتقسامه ، فنه نور واجب لذاته قاهر على ماسواه ، ومنه أنوار عقلية . ونفسية . وجسمية ، والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهى الشدة وما سواه سبحانه أنوار متناهية الشدة بمعنى أن فرقهما ما هو أشد منها وإن كان بعضها كالأنوار العقلية لا تقف آثارها عند حد ، والكل من لمعات نوره عز وجل حتى الأجسام الكشيفة فانها أيضا من حيث الوجود لا تخلو عن نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات ، إذا علمت هذا فاعلم أن إطلاق النور على الله سبحانه وتعالى بالمعنى اللغوي والحكي السابق غير صحيح لسكالات تنزهه جل وعلا عن الجسمية والكيفية ولوازمهما ، وإطلاقه عليه سبحانه بالمعنى المذكور وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره قد جوزته جماعة منهم حجة الاسلام الغزالي فانه قدس سره بعد أن ذكر في رسالته شبكة الأنوار معنى النور ومراتبه قال : إذا عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والاضهار فاعلم أن لاطلة أشد من كتم العدم لأن المظلم سمي مظلماً لأنه ليس بظاهر الإبصار مع أنه موجود في نفسه فما ليس موجوداً أصلاً كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة •

وفي مقابله الوجود وهو النور فان الشيء مالم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره ، والوجود ينقسم إلى الشيء من ذاته وإلى ماله من غيره ، فماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لأقوام له بنفسه بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإنما هو وجود من حيث نسيته إلى غيره وذلك ليس بوجود حقيقي ، فالوجود الحق هو الله تعالى كما أن النور الحق هو الله عز وجل ، وقد قال قبل هذا : أقول ولا أبالي إن إطلاق اسم النور على غير النور الاول مجاز محض إذ كل ماسواه سبحانه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من غيره ولا أقوام لنورانيته المستعارة بنفسها بل بغيرها ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض ، وفسر النور في هذه الآية أعنى قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) بذلك ، ثم أشار إلى وجه الاضافة إلى (السموات والأرض) بقوله : لا ينبغي أن يخفى عليك ذلك بعد أن عرفت أنه تعالى هو النور والنور سواء وإليه كل الأنوار والنور السكلي لأن النور عبارة عما تنكشف به الأشياء وأعلى منه ما تنكشف به وله ومنه وليس فوقه

نور منه اقتباسه واستمداده بل ذلك له في ذاته لذاته لامن غيره ، ثم عرفت أن هذا لا يتصف به إلا النور الاول ، ثم عرفت أن السموات والارض مشحونة نورا من طبقتي النور أعنى المنسوب إلى البصر والمنسوب إلى البصيرة أى إلى الحسن والعقل كنور الكواكب وجواهر الملائكة وكالانوار المشاهدة المنبسطة على كل ما على الارض وكأنوار النبوة والقرآن إلى غير ذلك هـ

وهذا منزع صوفي والصوفية لا يتحاشون من القول بأنه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو السكل بل هو لا هوية له غيره إلا بالمجاز ويقولون : لا إله إلا الله توحيد العوام ولا إله الا هو توحيد الخواص لأنه أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل صاحبه في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة ، وقد قال بذلك الغزالي في رسالته المذكورة أيضا ، وأنت تعلم أنه مما لا يمتدى إليه بنور الاستدلال بل هو طور وراء طور العقل لا يمتدى إليه الا بنور الله عز وجل هـ

وجوز بهض المحققين كون المراد من النور في الآية للموجد كأنه قيل : الله موجد السموات والارض ، ووجه ذلك بأنه مجاز مرسل باعتبار لازم معنى النور وهو الظهور في نفسه واطواره لغيره وقيل : هو استعارة والمستعار منه النور بمعنى الظاهر بنفسه المظهر لما سواه والمستعار له الواجب الوجود الموجد لما عده ، وكون المراد به مفيض الادراك ومعطيه مجازا مرسلا أو استعارة والكلام على حذف مضاف أى نور أهل السموات والارض ، وهذا قريب مما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الاستيعاب والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : الله نور السموات والارض هادى أهل السموات والارض وهو وجه حسن ، وجاء في رواية أخرى أخرجه ابن جرير عنه رضى الله تعالى عنه أنه فسر النور بالمدير فقال : الله نور السموات والارض يدبر الأمر فيهما ، وروى ذلك عن مجاهد أيضا ، وجعل ذلك بعضهم من التشبيه البالغ هـ ووجه التشبيه كون كل من التدبير والنور سبب الاهتداء إلى المصالح . وجوز أن يكون هناك استعارة تصريحية . وتعبير بأن ذكر ظرف التشبيه وهو الله تعالى والنور يتألف ذلك وأجيب بأن ذكرهما إنما يتألفه إذا كان على وجه بني عن التشبيه وكان كل من المشبه والمشبه به مذكورا بيمينه وهما لم يشبه الله سبحانه بالنور بل شبه المدير به وذكر جزئى يصدق عليه المشبه أو كل شئ يشمله لا يتألف ذلك كما أشار إليه صاحب الكشف في مواضع منه صرح به أهل المعاني ، وقيل : المراد به المنزه من كل عيب ، ومن ذلك قولهم : امرأة نوارى برئمة من الزينة بالفحشاء وهو من باب المجاز أيضا ، وقيل : الكلام على حذف مضاف كما في زيد كرم أى ذنور ، ويؤيده كما قيل قوله تعالى بعد (مثل نوره) ويهدي الله نوره هـ وقيل : نور بمعنى منور وروى ذلك عن الحسن . وأبي العالية . والضحاك وعليه جماعة من المفسرين ، ويؤيده قراءة بعضهم (منور) وكذا قراءة على كرم الله تعالى وجهه . وأبي جعفر . وعبد العزيز الديلمي . وزيد بن علي . وثابت بن أبي حفصة . والقورصى . ومسلمة بن عبد الملك . وأبي عبد الرحمن السلى . وعبد الله بن عباس بن أبي ربيعة (نور) فعلا ماضيا (والارض) بالنصب ، وتنويره سبحانه السموات والارض قيل بالشمس والقمر وسائر الكواكب ونسب إلى الحسن ومن معه ، وقيل : تنوير السموات بالملائكة عليهم السلام وتنوير الارض بالأنبياء عليهم السلام والعلماء ونسب إلى أبي بن كعب ، والتنوير على الاول حسى وعلى الثاني عقلى . وقيل وهو الذى اختاره : تنويره سبحانه بإمامهما بما فيهما من الآيات التكوينية

والتنزيلية الدالة على وجوده ووحدانيته وسائر صفاته عز وجل والهادية إلى صلاح المعاش والمعاد، والجملة استئناف مسوق إما لتحقيق أن يانه تعالى المؤذن به قوله سبحانه (ولقد أرسلنا اليكم آيات مبینات) الآية ليس مقصورا على ما ورد في هذه السورة الكريمة ، وإما لتقرير ما في القرآن الجليل من البيان ، ويتأتى نحو هذا على بعض الأقوال السابقة في بيان المراد بالنور وهو وجه قوى في مناسبة الآية لما قبلها ولا يكاد يظهر مثله على بعض آخر منها . وذكر العلامة الطيبي في بيان المناسبة كلاما فيه الغث والسمين إن أردته فارجع إليه • وتخصيص السموات والأرض بالذكر لأنهما المقر المعروف للكلفين المحتاجين لما يدلها ويهديهما لما سبقه وقال العلامة البضاوى بمذكر عدة احتمالات في المراد بالنور : إن إضافته اليهما للدلالة على سعة إشرافه أو لاشتياهما على الأنوار الحسية والعقلية وقصور الإدراكات البشرية عليهما وعلى المتعلق بهما والمطلول لهما ، وقيل المراد بهما العالم كله بإطلاق المهاجرين والانصار على جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم • وتعقب بأن هذا من إطلاق اسم البعض على الكل مجازاً وقد اشترط في التلويح أن يكون الكل مركبا تركيبا حقيقيا ولم يثبت في اللغة إطلاق الأرض على مجموع الأرض والسماء الإنسان على آدمي والسبع • وأجيب بأنه لا يتعين كونه مجازا لجواز كونه كناية • ولو سلم فإني التلويح غير مسلم أو هو أغلبي ، فقد ذكر الزخشري في قوله تعالى : (لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) أنه عبر عن جميع العالم بالسماء والأرض ، وقال العلامة في شرحه : إنه من إطلاق الجزء على الكل فالعنى حينئذ الله نور العالم كله (مثل نوره) أى أدلته سبحانه العقلية والسمعية في السموات والأرض التي هدى بها من شاء إلى ما فيه صلاحه وحكى هذا عن أبى مسلم وينتظم ذلك القرآن انتظاما أوليا ، وعن ابن عباس . والحسن . وزيد بن أسلم أن المراد بالنور هنا القرآن كما يعرب عنه ما قبل من وصف آياته بالأنزال والتبيين ، وقد صرح بكونه نورا أيضا في قوله تعالى : (وأرسلنا اليكم نورا مبينا) وقيل المراد به الحق فقد جاء استعارة النور له كاستعارة الظلمة للباطل في قوله سبحانه (الله رلى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) أى من أنواع الباطل إلى الحق ووجه الشبه الظهور ، ومن أمثالهم الحق أبهج ، ويكنى ذلك في جواز الاستعارة ولا تتوقف على تحقق ما في النور من معنى الاظهار في الحق ، نعم إذا تحقق ذلك أيضا فهو نور على نور لكن رجح ضعف تفسيره بما ذكره دون القرآن بأنه أباه مقام بيان شأن الآيات ووصفها بما ذكر من التبيين مع عدم سبق ذكر الحق • وفي الكشف المراد بالحق الذى فسر النور به ما يقابل الباطل وهو يتناول التوحيد والشرائع وما دل عليه بدليل السمع والعقل ، وليس المراد به كون السموات والأرض دليلين على وجود فاطرهما بل ذلك أيضا داخل في عموم اللفظ انتهى ، ويضعف عليه أمر هذا التضعيف ، وقيل المراد به الهدى الذى دل عليه الآيات المبينات ، وقيل : الهدى مطلقا ، فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال : مثل نوره مثل هداة في قلب المؤمن ، وأخرج ابن جرير عن أنس قال : إن إلهى يقول نورى هدى • وذكر بعضهم أن تفسيره بالهدى مختار الأكثرين وأن تفسيره بالحق بالمعنى العام يوافقه ، وقيل : المراد به المعارف والعلوم التى أفاضها عز وجل على قلب المؤمن وإضافة ذلك إليه سبحانه لأنه مفاضه تعالى ، وعن أبى بن كعب . والضحاك تفسيره بالآيمان الذى أعطاه سبحانه المؤمن ورفقه إليه •

وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس تفسيره بالطاعات التي حلى بها جل شأنه قلب المؤمن فيشمل الايمان وسائر الاعمال القلبية الحميدة ، وقيل المراد بنوره رسوله محمد ﷺ وقد جاء إطلاق النور عليه عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) على قول ، وقيل : غير ذلك مما استعلمه إن شاء الله تعالى ، والضمير على جميع هذه الأقوال راجع اليه تعالى كما هو الظاهر .

وجوز رجوخ الضمير إلى المؤمن وروى ذلك عن عكرمة وهو احدى الروايات وصححها الحاكم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وروى أيضا عن أبي بن كعب بل أخرج عبد بن حميد . وابن الأنباري في المصاحف عن الشعبي أنه قال قرأ أبي بن كعب (مثل نور المؤمن) وأخرج أبو عبيد . وابن المنذر عن أبي العالية أن أبا قرأ (مثل نور آمن به) أو قال : (مثل من آمن به) •

وفي البحر روى عن أبي أنه قرأ (مثل نور المؤمنين) وقيل : الضمير راجع الى محمد ﷺ وروى ذلك جماعة عن ابن عباس عن كعب الاحبار ابو حنيفة ، وقيل هو راجع الى القرءان ، وقيل : إلى الايمان ، ولا يخفى أن رجوع الضمير إلى غير مذكور في الكلام إذ لم يكن في الكلام ما يدل عليه أو كان لكن كانت دلالاته عليه خفية خلاف الظاهر جداً لا سيما إذا فات المقصود من الكلام على ذلك ، والمراد بالمثل الصفة العجيبة أى صفة نوره سبحانه العجيبة الشأن ﴿ كَمْشَكَاةٌ ﴾ أى كصفتها في الإنارة والتنوير ، وقال أبو حيان : أى كنور مشكاة وهى الكوة غير النافذة كما قال ابن عباس . وأبو مالك . وابن جبير . وسعيد بن عياض والجمهور ، وقال أبو موسى : هى الحديدية أو الرصاصة التى تكون فيها الفتيلة فى جوف الزجاجية وعن مجاهد أنها الحديدية التى يعلق بها القنديل وهو كما ترى ، والمعول عليه قول الجمهور ، وعن ابن عطية أنه أصح الأقوال وعلى جميعها هو لفظ حبشى معرب كما قال ابن قتيبة . والكلبي . وغيرهما ، وقيل . روى معرب ، وقال الزجاج كما فى مجمع البيان : يجوز أن يكون عربياً فيكون مفعلة والأصل مشكوة فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وإلى أن أصل الفها الواو ذهب ابن جنى ، واستدل عليه بأن العرب قد نحووا بها منجاة الواو كما فعلوا بالصلاة ه وقرأ الكسانى رواية الدورى بالامالة ﴿ فِيهَا مُصْبَحٌ ﴾ سراج ضخم ثاقب ، وقيل الفتيلة المشتعلة ﴿ الْمَصْبَحُ رُجَاجَةٌ ﴾ فى قنديل من الزجاج الصافى الازهر وضم الزاى لغة الحجاز وكسرهما وفتحهما لغة قيس ، وبالفتح قرأ أبو رجاء . ونصر بن عاصم فى رواية ابن مجاهد •

وقرأ بعضهم بالكسر أيضا وكذا قرئ بهما فى قوله تعالى ﴿ الرَّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرٌّ ﴾ مضى . متلأى . كالزهرة فى صفائه وزهرته منسوب إلى الدر فوزنه فعلى ، وجوز أن يكون أصله درى . بهمة آخره كما قرأ به حمزة وأبو بكر فقبلت ياء وأدغمت فى الياء فوزنه فعيل وهو من الدر بمعنى الجرى وليس بذلك ومثله بضوئه أو يدفع بعض ضوئه . بعضا من لمعانه ، وجوز أن يكون من الدر بمعنى الجرى وليس بذلك ومثله ما قيل إنه من درأ إذا طلع بغتة وفاجأ ولا يخفى على المتبحر أن فعلا قليل فى كلامهم ففى اللباب فعيل غريب لا نظير له الا مريق الحب الصفراء أو اسمن من الخيل وعلية وسرية وذرية قاله أبو على ، وفى البحر سمع أيضا مريق للذى فى داخل القرن اليابس وفيه لغتان ضم الميم وكسرهما . وقال الفراء : لم يسمعه الامرئى وهو أعجمى

وسبويه عد ذلك من أبدية العرب ولم يثبت بعضهم هذا الوزن أصلاً .
وقال أبو عبيد: أصل (درى) دروء كدبوح فجعلت الضعة كسرة للاستتقال والواو ياء لانكسار ما قبلها كما قالوا فى فتوعى فوزنه فقول وكذا قيل فى سرية وذرية ، وجعل بعضهم سرية من السر وهو النكاح أو الاخفاء والضم من تغييرات النسب فوزنه فعلية كما فى الصجاح ، والاخفش يرى أنه من السرور وقد أبدلت الراء الأخيرة ياء وهو معوم وفى الفعل فقد قالوا : تسررت جارية وتسريت كما قالوا : تظننت وتظننت فوزنه على هذا كما قال الخماجى فعلية ، وجعل بعضهم ذرية نسبة الى الذر على غير القياس لاخراجهم كالذر من ظهر آدم عليه السلام .
وقرأ قتادة . وزيد بن على . والضحاك (درى) بفتح الدال وروى ذلك عن نصر بن عاصم . وأبى رجاء وابن المسيب . وقرأ الزهرى (درى) بكسر الراء وقرأ أبو عمرو والكسائى (درى) بالكسر والمهمزة آخره ، وهو بناء كثير فى الاسماء نحو سكين وفى الأوصاف نحو سكير . وقرأ قتادة أيضاً . وأبان بن عثمان وابن المسيب . وأبو رجاء . وعمرو بن قائد . والأعشى . ونصر بن عاصم (درى) بالمهمز وفتح الدال ، قال ابن جنى : وهذا عزيز لم يحفظ منه إلا السكنة بفتح السين وشد الكاف فى لغة حكاها أبو زيد . وقرئ (درى) بتقديم المهمزة سا كنة على الراء وهى من نادر الشواذ وفى إعادة المصباح . والزجاجة) معرفين أثر سبقهما منكرين والاخبار عنهما بما بعدهما مع انظام الكلام بأن يقال : كمشكاة فيها مصباح فى زجاجة كأنها كوكب درى من تفخيم شأنها ورفع مكانتهما بالتفسير اثر الابهام والتفصيل بعد الاجمال وبانبات ما بعدهما بطريق الاخبار المثنى . عن القصد الاصلى دون الوصف المثنى عن الاشارة إلى الثبوت فى الجملة ما لا يخفى ، والجملة الاولى فى محل الرفع على أنها صفة لمصباح والجملة الثانية فى محل الجر على انها صفة لزجاجة واللام مغنية كما فى مجمع البيان وارشاد العقل السليم عن الرباط كأنه قيل : فيها مصباح هو فى زجاجة هى كأنها كوكب درى ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ﴾ أى يبدأ إيقاد المصباح من شجرة ﴿مُبَارَكَةٍ﴾ أى كثيرة المنافع بأن رويت ذبالة بزيتها ، وقيل إنما وصفت بالبركة لأنها تنبت فى الأرض التى بارك الله تعالى فيها للعالمين ، وقيل بارك فيها سبعون نبياً منهم إبراهيم عليه السلام ﴿زَيْتُونَةٍ﴾ بدل من (شجرة) وقال أبو على : عطف بيان عليها وهو مبنى على مذهب السكوفيين من تجوزهم عطف البيان فى النكرات ، وأما البصريون فلا يجوزونه إلا فى المعارف . وفى ابهام الشجرة ووصفها بالبركة ثم الابدال عنها أو بيانها تفخيماً لشأنها ، وقد جاء فى الحديث مدح الزيت لأنه منها ، أخرج عبد بن حميد فى مسنده . والترمذى وابن ماجه عن عمر رضى الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال « اتنموا بالزيت وادهنوا به فانه من شجرة مباركة » .
وأخرج البيهقى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها ذكر عندها الزيت فقالت : « كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يأمر أن يؤكل ويدهن ويسعط به ويقول أنه من شجرة مباركة وهو فى حد ذاته مدوح ، فى الحديث أنه مصحح من الباسور وذكر له الاطباء منافع كثيرة ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يأكل الخبز به وأكل عليه الصلاة والسلام اللسان مطبوخاً بالتمر وفيه الزيت والتوابل (١) فليحفظ . وقرأ الاخوان . وأبو بكر والحسن . وزيد بن على . وقاتدة . وابن وثاب . وطلمة . وعيسى . والأعشى . (توقد) بالياء المثناة من فوق مضارع أوقدت مبنياً للفعول على أن الضمير القائم مقام الفاعل للزجاجة واسناد الفعل إليها قيل على سبيل المبالغة ، وقيل هو

بتقدير مضاف أى مصباحها . وقرأ الحسن . والسلي . وقادة أيضا . وابن محيصن . وسلام . ومجاهد . وابن أبي اسحاق .
والفضل عن عاصم (توقد) بالثاء الفوقية أيضا مضارع توقد وأصله تتوقد بتاين فخفف بحذف أحدهما •
وذكر الخفاجي أنها قراءة أبي عمرو . وابن كثير والاسناد فيها للزجاجة على ما مر . وقرأ السلي . وقادة . وسلام
أبصار (توقد) بالياء التحتية على أنه مضارع توقد أيضا ، وجاء كذلك عن الحسن . وابن محيصن ، وأصله يتوقد أى
المصباح فحذفت التاء . وهو غير معروف مع الياء وإنما المعروف هو الحذف عند اجتماع التاين المتماثلين •
ووجه ذلك على ما قال ابن جني أنه شبه فيه حرف مضارعة بحرف مضارعة يعنى الياء بالثاء فمومل معاملة
كما شبهت التاء والتون في تعدد ونعد ياء بعد فحذف الواو معها كما حذفت فيه لوقوعها بين ياء وكسرة •
وقرى (توقد) بالثاء من فوق على صيغة الماضى من التفعّل والضمير للمصباح أى ابتداء توقد المصباح من شجرة •

(لَا شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ) أى ضاحية للشمس لا يظلمها جبل ولا شجر ولا يحجبها عنها شئ من حين
تطلع إلى أن تغرب وذلك أحسن لزيتها ، وروى عن ابن عباس . ومجاهد . وعكرمة . وقادة . والكلبي وهو تفسير
بلازم للمعنى أعنى به كونها بين الشرق والغرب ، وعن ابن زيد أى ليست من شجر الشرق ولا من شجر الغرب لأن ما
اختص بأحدى الجهتين كان أقل زينا وأضعف ضوئا لكنها من شجر الشام وهى ما بين المشرق والمغرب وزيتها
أجود ما يكون ، وقال أبو حيان فى تذكرته : المعنى ليست فى مشرق أبدا أى فى موضع لا يصيبه ظل وليست
فى مقناة أبدا أى فى موضع لا تصيبه الشمس ، وحاصله ليست الزيتونة تصيبها الشمس خاصة ولا الظل خاصة
ولكن يصيبها هذا فى وقت وهذا فى وقت ، وقال الفراء . والزجاج : المعنى لاشرقية فقط ولا غربية فقط لكنها
شرقية غربية أى تصيبها الشمس عند طلوعها وغروبها ، وأنت تعلم أنه لا بد من تقدير قيد فقط بعد كل من
(شرقية . وغربية) كما سمعت لتوجه النفى اليه فيفيد التركيب اجتماع الأمرين والأظاهرة نفيهما ، وعن المطلع
أن هذا كقول الفرزدق :

بأيدى رجال لم يشيموا سيوفهم • ولم تكثر القتل بها حين سلت

إذ معناه شاموا سيوفهم وأكثروا بها القتل ، وتعبه فى الكشف بأنه لا استدلال بالبית على ذلك
لجواز أن يريد لم يشيموا غير مكثرى القتل على الحال وإفادته المعنى المذكور واضحة حيثئذ ، وعن ابن عباس
أنها فى دوحه أحاطت بها فليست منكشفة لأن جهة الشرق ولا من جهة الغرب ، وتعب بأن هذا لا
يصح عن ابن عباس لأنها إذا كانت بهذه الصفة فسد جناها ، وعن الحسن أن هذا مثل وليست من شجر الدنيا
إذ لو كانت فى الدنيا لكانت شرقية أو غربية ، وعن عكرمة أنها من شجر الجنة ولعله إنما جزم بذلك لما ذكر الحسن ولا يخفى
ما فيه ، وقرأ الضحاك (لا شرقية ولا غربية) بالرفع أى هى لاشرقية ولا غربية •

وقال أبو حيان : أى لا هى شرقية ولا غربية ، ولعل ما ذكرنا أولى ، والجملة فى موضع الصفة لزيتونة •
(يَكَادُ زَيْتُهَا يَضَىءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ) أى هو فى الصفاء والاثارة بحيث يكاد يضىء بنفسه من غير
مساس نار أصلا ، وكلمة (لو) فى أمثال هذه المواقع ليست لبيان انتفاء الشئ . لاتقاء غيره فى الزمان الماضى فلا
يلاحظ لها جواب قد حذفت بدلالة ما قبلها عليه ملاحظة قصدية إلا عند القصد إلى بيان الاعراب على
القواعد الصناعية بل هى لبيان تحقق ما يفيد الكلام السابق من الحكم الموجب أو المنفى على كل حال

مفروض من الأحوال المقارنة له إجمالاً بادخالها على أبعادها منه ، والواو الداخلة عليها اعطف الجمله المذكورة على جملة محدوفة مقابلة لها عند الجزولى ومن واقفه ، وبحجوع الجملتين في حيز النصب على الحالية من المستكن في الفعل الموجب أو المنفى ، وتقدير الآية السكرية (يكاد زيتنا يضىء لو مسته نار ولو لم تمسه نار أى يضىء كائننا على كل حال من وجود شرط الاضائة وعدمه، وحذفت الجمله الأولى حسبها هو المطرد في الباب ثقة بدلالة الثانية عليها دلالة واضحة •

وقال الزمخشري : الواو للحال ومقتضاه أن (لو) مع ما بعدها حال فالتقدير والحال لو كان أو لو لم يكن كذا أى مفروضاً بثبوته أو انتفاؤه، لكن الزمخشري ومثله المرزوقى يقدرولو كان الحال كذا. وتعقب ذلك بأن أدوات الشرط لاتصلح للحالية لأنها تقتضى عدم التحقق والحال يقتضى خلافه. والتزم لذلك أنه انسخ عنها الشرطية وإنما مؤولة بالحال كما أن الحال تكون في معنى الشرط نحو لأفعلنه كائننا ماكان أى إن كان هذا أو غيره ولذا لاحتجاج إلى الجراء أصلاً، وإنما قدر الحال بعد لو على ما قيل : إشارة إلى أنه قصد إلى جعل الجمله حالاً قبل دخول الشرط المنافي له ثم دخلت (لو) تنبيهاً على أنها حال غير محقة ، واعتراض الرضى القول بأنها عاطفة بأنه لو كان كذلك لوقع التصريح بالمعطوف عليه بالاستعمال وليس كذلك وذهب إلى أنها اعتراضية • وبحجوز الاعتراض في آخر الكلام والمقصود منه التأكيد . وأجيب عن اعتراضه بأن ظهور ترتب الجراء على المعطوف عليه أغنى عن ذكره حتى كان ذكره تكراراً، وبالجملة الذى عطف عليه الاكثرون وارتضوه كونها عاطفة، وبجعل مجموع الجملتين في موضع الحال على ما سمعت يتدفع ما يوتهم من أن كاد تنافي اعتبار العطف هنا فتأمل ، وقرأ ابن عباس . والحسن (يمسه) بالياء التحتية وحسنه الفصل وكون الفاعل غير حقيق التأنيت (نور على نور) أى هو نور عظيم كائن على نور على أن يكون (نور) خبر مبتداً محذوف والجاء والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة له مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة، والجمله فذلكم للتمثيل وتصريح بما حصل منه وتمهيد لما يعقبه فالمراد من الضمير النور الذى مثلت صفته العظيمة الشأن بما سمعت لا النور المشبه به وحمله عليه لا يليق كما قبل بشأن التنزيل الجليل، وليس معنى كونه نوراً فوق نور أنه نور واحد معين أو غير معين فوق نور آخر مثله ولأنه مجموع نورين اثنين فقط بل إنه نور متضاعف من غير تحديد لتضاعفه بعد معين وتحديد مراتب تضاعف مائل به من نور المشكاة بما ذكر لكونه أقصى مراتب تضاعفه عادة فان المصباح إذا كان في مكان متضابق كالشمكاة كان أضواؤه وأجمع لنوره بسبب انضمام الشعاع المنعكس منه إلى أصل الشعاع بخلاف المكان المتسع فان الضوء يثبت فيه وينتشر والتعديل أعون شيء على زيادة الانارة وكذلك الزيت وصفائه وليس وراء هذه المراتب بما يزيد نورها لإشراقاً ويمده بإضاءة مرتبة أخرى عادة • والظاهر عندى أن التشبيه الذى تضمنته الآية السكرية من تشبيه المقول وهو نوره تعالى بمعنى أدلته سبحانه لكن من حيث أنها أدلة أو القرآن أو التوحيد والشرائع ومادل عليه بدليل السمع والعقل أو الهدى أو نحو ذلك بالمحسوس وهو نور المشكاة المبالغ في نفعه وأنه ليس في المشبه به أجزاء ينتزع منها الشبه ليبنى عليه أنه مركب أو مفروق، وذكر أنه إذا كان المراد تشبيه النور بمعنى الهدى الذى دلت عليه الآيات المبينات

فهو من التشبيه المركب العقلي وقد شبه فيه الهيئة المنتزعة بأخرى فإن النور وإن كان لفظه مفردا دال على متعدد وكذا إذا كان المراد تشبيه مانور الله تعالى به قلب المؤمن من المعارف والعلوم بنور المشكاة المنبث فيها من مصباحها ، وفي الحواشي الطيبة الطيبة بعد اختيار أن المراد بالنور الهداية بوحى ينزله ورسول يعينه ماهو ظاهر في أن التشبيه من التشبيه المفرق بل صرح بذلك أخيرا ، واستدل عليه بأن التكرير في الآية يستدعي ذلك وقد أطال الكلام في هذا المقام ، ومنه أن المشبهات المناسبة على هذا المعنى صدر الرسول ﷺ وقلبه الشريف واللطفية الربانية فيه والقرآن وما يتأثر منه القلب عند استمداده ، والتفصيل أنه شبه صدره عليه الصلاة والسلام بالمشكاة لأنه كالسكوة ذو وجهين فمن وجه يقتبس النور من القلب المستنير ومن آخر يفيض ذلك النور المكتسب على الخلق وذلك لاستمداده بانسراحه مرتين مرة في صباه وأخرى عند أسرائه قال الله تعالى : (أفن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) وهذا تشبيه صحيح قد اشتهر عن جماعة من المفسرين ، روى محي السنة عن كعب هذا مثل ضربه الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم المشكاة صدره والزجاجة قلبه والمصباح فيه النبوة والشجرة المباركة شجرة النبوة ، وروى الامام عن بعضهم أن المشكاة صدر محمد عايه الصلاة والسلام والزجاجة قلبه والمصباح مافي قلبه من الدين ، وفي حقائق السلي عن أني سعيد الخراز المشكاة جوف محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والزجاجة قلبه الشريف والمصباح النور الذي فيه ، وشبه قلبه صلوات الله تعالى وسلامه عليه بالزجاجة المنوعة بالكوكب الدرى اصفائه وشارفه وخلوصه عن كدورة الهوى ولوث النفس الأتارة وانعكاس نور اللطيفة اليه . وشبهت اللطيفة القدسية المزهرة في القلب بالمصباح الثاقب ه

أخرج الامام أحمد في مسنده عن ابي سعيد الخدرى قال « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : القلوب أربعة قلب أجود فيه مثل السراج يزهر - وفيه - أما القلب الأجود فقلب المؤمن سراج فيه نوره الحديث ، وشبه نفس القرآن بالشجرة المباركة لثبات أصلها وتشعب فروعها وتأديها إلى ثمرات لا نهاية لها قال الله تعالى : (كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتى أكلها كل حين أبذن رها) الآية . وروى محي السنة عن الحسن . وابن زيد الشجرة المباركة شجرة الوحي يكاد زيتها يضيء تكاد حجة القرآن تنضح وإن لم تقرأ . وشبه ما يستمد نوره قلبه الشريف صلوات الله تعالى وسلامه عليه من القرآن وابتداء تقويته منه بالزيت الصافي قال الله تعالى (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نضام من عبادنا) فكما جعل سبحانه القرآن سبب ترقده منه في قوله تعالى (يوقد من شجرة مباركة) جعل ضوءه مستفادا من انعكاس نور اللطيفة اليه في قوله عز وجل (ولولم تمسه نار) والمعنى على ما ذكر في انسان العين يكاد سر القرآن يظهر للخلق قبل دعوة النبي ﷺ وفيه مسحة من معنى قوله :

رق الزجاج ورق الخمر فتشابه وتساكل الامر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

ومنه وصفت الشجرة بكونها لا شرقية ولا غربية وعن ابن عباس تشبيه فؤاده ﷺ بالكوكب الدرى وإن الشجرة المباركة ابراهيم عليه السلام . ومعنى لا شرقية ولا غربية انه ليس بنصراني فصلى نحو المشرق ولا يهودى فصلى نحو المغرب . والزيت الصافي دين ابراهيم عليه السلام ، وقد يقال على تفريق التشبيه لكن

على مشرع آخر شبه القرآن بالمصباح على ما سبق ونفسه ﷺ الزكية الطاهرة بالشجرة لكونها نابتة من أرض الدين متشعبة فروعها إلى سماء الإيمان متدلية أثمارها إلى فضاء الاخلاص والاحسان وذلك لاستقامتها بمقتضى قوله تعالى (فاستقم كما أمرت) غير مائلة إلى طرفي الإفراط والتفريط وذلك معنى قوله تعالى (لا شرقية ولا غربية) ويشبه ما يحض من تلك الثمرات بعد التصفية التامة للنهضة وقبول الآثار بالزيت الصافي لوفور قوة استعدادها للاستضاءة للذهنية القابلة للاشتعال ، ومن ثم خصت شجرة الزيتون لأزلب ثمرتها الزيت الذي تشتعل به المصابيح ، وخص هذا الدهن لمزيد إشراقه مع قلة الدخان يكاد زيت استعداده صلوات الله تعالى وسلامه عليه لصفائه وزكائه يضيء. ولولم يحسمه نور القرآن، روى البيهقي عن محمد بن كعب القرظي تكاد نخاسن محمد ﷺ تظهر للناس قبل أن يوحى إليه. قال ابن زواحة:

لولم يكن فيسه آيات مينة كانت بدايته تنبيك عن خبره

وفي حقائق السلي مثل نوره في عبده المخلص والمشكاة القلب والمصباح النور الذي قذف فيه والمعرفة تضيء في قلب العارف بنور التوفيق يوقد من شجرة مباركة يضيء على شخص مبارك تدبب أنوار باطنه على آداب ظاهره وحسن معاملته زيتونه لاشرقية ولا غربية جوهره صافية لا لها حظ في الدنيا ولا في الآخرة لا اختصاصها بموالاته العزيز الغفار وتفردا بالفرد الجبار إلى غير ذلك، وجعل بعضهم التشبيه من المركب الوهمي بناء على أن المراد من النور المشبه الهدى من حيث أنه محفوف بظلمات أو هام الناس وخيالاتهم. وكان الظاهر على هذا دخول الكاف على المصباح دون المشكاة المشتعلة عليه، ومن هنا قيل إن في الآية قلبا، ووجه بعضهم دخولها على المشكاة بأن المشتعل مقدم على المشتعل عليه في رأى الذين تقدم لفظا ودخل الكاف عليه رعاية لذلك، وقيل إنه على هذا أيضا تشبيه مفرق لأنه شبه الهدى بالمصباح والجهالات بظلم استلزامتها وهو كما ترى.

ومن الناس من جعل التشبيه مفرقا لكن بنى كلامه على ما أسسه الفلاسفة فجعل النور المشبه ما منع الله تعالى به عباده من القوى الخمس الدراكة المترتبة التي نيط بها المعاش وهي القوة الحساسة أعنى الحس المشترك الذي يدرك المحسوسات بجواسيس الحواس الخمس الظاهرة والقوة الخيالية التي تحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاء والقوة العقلية المدركة للحقائق الكلية والقوة الفكرية التي تأخذ المعارف العقلية فتوافها على وجه يحصل به العلم بالمجهرولات والقرة القدسية التي يختص بها الأنبياء والأولياء وتجلي فيها لوائح الغيب وأسرار المملوكات، وجعل ما في حيز الكاف عبارة عن أمور شبه بكل منها واحد من هذه الخمس فقال: شبهت القوة الحساسة بالمشكاة من حيث أن محلها تجويف في مقدم الدماغ كالكوكة تضع فيه الحواس الظاهرة ما تحس به وبذلك يضيء، وشبهت القوة الخيالية بالزجاجة من حيث أنها تقبل الصور المدركة من الجوانب كما تقبل الزجاجة الأنوار الحسية من الجوانب ومن حيث أنها تضبط الأنوار العقلية وتحفظها كما تحفظ الزجاجة الأنوار الحسية، ومن حيث أنها تستنير بما يشتمل عليها من المقولات، وشبهت القوة العقلية بالمصباح لاضامتها بالادراكات والمعارف وشبهت القوة الفكرية بالشجرة المباركة من حيث أنها تؤدي إلى نتائج كثيرة هي بمنزلة ثمرات الشجرة، واعتبرت زيتونه لأن لها فضيلة على سائر الأشجار من حيث أن لب ثمرتها

هو الزيت الذى له منافع جمة ، منها انه مادة المصابيح والأنوار الحسية وله من بين سائر الأدهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان ، واعتبار وصف (لاشرقية ولاغربية) في جانب المشبه من حيث أن القوة الفكرية مجردة عن اللواحق الجسمية أو من حيث أن انتفاعها ليس مختصا بجانب الصور ولا بجانب المعاني ، وشبهت القوة القدسية بالزيت الذى يكاد يضيء من غير أن تمسه نار من حيث أنها لسكال صفاتها وشدة استعدادها لاحتياج إلى تعليم أو تفكر . واعترض بأن حق النظم الكريم على هذا أن يقال: مثل نوره كمشكاة وزجاجة ومصباح وشجرة مباركة زيتونة وزيت يكاد يضيء ولو لم تمسه نار حتى يفيد تشبيه كل واحد بكل واحد . وأجيب بأنه لما كان كل من هذه الحواس يأخذ ما يدركه مما قبله كما يأخذ المظروف من ظرفه أشار سبحانه إلى ذلك بأداة الظرفية دلالة على بديع صنعه سبحانه وحكمته جل شأنه .

وجوز أن يراد تشبيه النور المراد به القوة العقلية للنفس بمراتبها بذلك ومراتبها أربع ، الأولى أن تكون النفس خالية عن جميع العلوم الضرورية والنظرية مستعدة لها كما في مبدأ الطفولية وتسمى القوة العقلية في هذه المرتبة بالعقل الهولاني لأنها كالهيولى في أنها في ذاتها خالية عن جميع الصور قابلة لها وثانيتها أن تستعمل آلاتها أى الحواس مطلقا فيحصل لها علوم أولية ، وتستعد لاكتساب علوم نظرية وتسمى القوة المذكورة في هذه المرتبة عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال إلى النظريات لها بسبب تلك الأوليات ، وثالثتها أن تصير النظريات مخزونة عندها وتحصل لها ملكة استحضارها متى شئت من غير تحشم كسب جديد وتسمى تلك القوة في هذه المرتبة عقلا بالفعل لحصول تلك العلوم لها بالقوة القريبة من الفعل ، ورابعها أن ترتب العلوم الأولية وتدرج العلوم النظرية مشاهدة إياها بالفعل وتسمى تلك القوة في هذه المرتبة عقلا مستعدة لاستفادتها من العقل الفعال فشبهت القوة بالمرتبة الأولى بالمشكاة الخالية في بدء الأمر عن الأنوار الحسية المستعدة للاستئثار بها وبالمرتبة الثانية بالزجاجة الثلاثية في نفسها القابلة للأنوار الفاضلة عليها من النور الخارجى وبالمرتبة الثالثة بالمصباح الذى اشتعلت قنبلته المشبعة من الزيت وبالمرتبة الرابعة بالنور المتضاعف المشار إليه بقوله تعالى (نور على نور) والشيخ ابن سينا بعد أن بين المراتب حمل مفردات التنزيل عليها ، وحقق في المحاميات وجه الترتيب فيها حيث جعل الزجاجة في المشكاة والمصباح في الزجاجة بأن هناك استعدادا محضا في المرتبة الأولى واستعدادا اكتسابيا في المرتبة الثانية واستعدادا استحضارا في المرتبة الثالثة ولا شك أن استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب فتكون الزجاجة التي هي عبارة عن العقل بالملكة كأنما هي في المشكاة التي هي عبارة عن العقل الهولاني والمصباح وهو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة لأنه إنما يحصل باعتبار حصول العقل أو لا وحيث أن العقل بالملكة إنما يخرج من القوة إلى الفعل بالفكر أو بالحس أو بالقوة القدسية أشير إلى الفكر بالشجرة الزيتونة وإلى الحس بالزيت وإلى القوة القدسية بكاد زيتها يضيء ، ودفع ما يظهر من عدم انطباق ما ذكر على النظم الجليل لأنه وصف فيه الشجرة بما سمعت من الصفات ، وهذه أمور متباينة لا يجوز وصف أحدها بالآخر بأرب الشجرة الزيتونة شيء واحد فإذا ترقى في أطوارها حصل لها زيت إذا ترقى وصفا كاد يضيء ، وكذلك الاكتساب قوة نفسية هي فكرة فإذا ترقى كانت حدسا ، ثم قوة قدسية فهي وإن كانت متباينة ترجع إلى شيء واحد كالشجرة

وذكر أن قوله تعالى : (لا شرقية ولا غربية) إشارة إلى أنها ليست من عالم الحس الذي لا يخلو عن أحد الأمرين ، ولا يخفى عليك أن هذا مع تكلفه وابتثائه على ما أسسه الفلاسفة الذين هم في عى عن نور الشريعة والله تعالى در من قال فيهم :

قطعت الأخوة عن معشر بهم مرض من كتاب الشفا
فاتوا على دين رسطالس وعشنا على سنة المصطفى

لا يناسب المقام ولا ينتظم معه أطراف الكلام ، وفيه ما يقتضى أن قوله تعالى (نور على نور) داخل في التمثيل وفيه خلاف ، ثم أعلم أنه يعلم بمعونة ما ذكرنا حال التشبيه على سائر الأقوال في المراد بالنور ، وأمل ما ذكرناه فيه أتم نورا وأشد ظهورا والله تعالى أعلم بحقائق الأمور ، (ومن لم يحمل الله له نورا فسا له من نور) (يهدى الله لنوره) أى يهدى سبحانه هداية خاصة موصلة إلى المطلوب حتى لا ذلك النور المتضاعف العظيم الشأن ، وإظهاره في مقام الاضمار لزيادة تقريره وتأكيد فخامته الذاتية بفخامته الاضافية الناشئة من اضافته إلى ضميره عز وجل (مَنْ يَشَأْ) هدايته من عباده بأن يوفقهم سبحانه لفهم وجوده دلالة الأدلة العقلية والسمعية التي نورها السموات والأرض على وجه ينتفعون به أو بأن يوفقهم لفهم ما في القران من دلائل حقيقته وكونه من عنده عز وجل من الاعجاز والاخبار عن الغيب وغير ذلك من موجبات الايمان وفيه احتمالات أخر بحسب ما في النور من الأقوال ، وأيا ما كان فقيه إزدان بأن مناط هذه الهداية وملاكمها ليس إلا مشيئته تعالى وأن إظهار الأسباب بدونها بمعزل عن الإفضاء إلى المطالب :

إذا لم يك التوفيق عونا لطالب طريق الهدى أعيت عليه مطالبه

(وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ) في تضاعيف الهداية حسبما يقتضيه حالهم فإن لضرب المثل دخلا عظيما في باب الارشاد لأنه إبراز للعقول في هيئة المحسوس وتصوير لأرواد المعاني بصورة المأنوس ولذلك مثل جل وعلا نوره المراد به ما يشمل القرآن أو القرآن المبين فقط بنور المشكاة ، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار على ما في ارشاد العقل السليم للإيدان باختلاف ما أسند إليه تعالى من الهداية الخاصة وضرب الامثال الذي هو من قبيل الهداية العامة كما يفصح عنه تعليق الأولى بمن شاء والثانية بالناس كافة (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٣٥) معقولا كان أو محسوسا ظاهرا كان أو باطنا ومن قضيته أن تتعلق مشيئته تعالى بهداية من يليق بها ويستحقها من الناس دون من عدام لخالفته الحكمة التي هي مبنى التكوين والتشريع وأن تكون هدايته سبحانه العامة على فنون مختلفة وطرائق شتى حسبما تقتضيه أحوالهم وتقرم به الحاجة له تعالى عليهم ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما قبله ، وقيل جرى بها لوعده من تدبير الامثال ووعيد من لم يكثر بها ، وقيل لبيان أن فائدة ضرب الامثال التي هي التوضيح إنما هي للناس وليس بذلك ، وإظهار الاسم الجليل لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعلّة الحكم وبما ذكر آنفا من اختلاف حال المحكوم به ذاتا ومعلّقا (فِي بُيُوتٍ أَذْنُ اللَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذَكِّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ٣٦) رجال الخ استئناف لبيان حال من حصلت لهم الهداية لذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والقالية ، فالجار والمجرور ساعى

متعلق قوله تعالى (في بيوت) ينسب وفيه انكسار لذلك جيء به للتأكيده والتذكير بما بعد في الجملة وللإيضاح بأن التقديم للاهتمام دون الحصر، ومثل ما ذكر في التكرير للتأكيده قوله تعالى (ففي رحمة الله هم فيها خالدون) وقولك مررت بزيد به، وبعض النحاة أعرب نحو ذلك بدلا كما في شرح التسهيل، وفي المعنى هو من توكيد الحرف بأعادة ما دخل عليه مضرا وليس الجار والمجرور توكيدا للجار والمجرور لأن الظاهر لسكونه أقوى لا يؤكد بالضمير، وليس الجار بدلا بأعادة الجار لأنه لا يبدل مضمر من مظهر وإنما جوزه بعض النحاة قياسا، وأنت تعلم أن ما ذكر غير وارد لأن المجموع بدل أو توكيد، وأتى بالظاهر هربا من التكرار، و(رجال) فاعل (يسبح) وتأخير عن الظروف لأن في وصفه نوع طول فيخل تقديمه بحسن الانتظام وقال الرماني في بيوت) متعلق بيوت، وقال الحوفي: متعاق بمحذوف وقع صفة لمشكاة، وقيل هو صفة لمصباح، وقيل صفة لزجاجة، وهو على هذه الأقوال الأربعة تقييد للممثل به للمبالغة فيه، والتنوين في الموصوف للزعية لا للفردية لينافي ذلك جمع البيوت. وأورد على ما ذكر أن شيئا منه لا يليق بشأن التنزيل الجليل كيف لا وأن ما بعد قوله تعالى (ولم تمسه نار) على ما هو الحق أو بعد قوله سبحانه (نور على نور) على ما قيل إلى قوله تعالى (بكل شيء عليم) كلام متعاق بالممثل قطعا فتوسطه بين أجزاء التمثيل مع كونه من قبيل الفصل بين الشجر ولحائه بالاجنبي يؤدي إلى كون ذكر حال المنتفعين بالتمثيل المهديين لنوره تعالى بطريق الاستيعاب والاستطراد مع كون بيان حال اضدادهم مقصودا بالذات ومثل هذا مما لا عهد به في كلام الناس فضلا أن يحمل عليه الكلام المعجز. وتعليقه الخفافى بأنه زخرف من القول إذ لا فصل فيه وما قبله إلى هنا من المثل، والظاهر عندى أن التمثيل قد تم عند قوله تعالى (ولم تمسه نار) وقيل هو متعلق بسبحوا أو نحوه محذوفا، وتلك الجملة على ما قيل مترتبة على ما قبلها وترك الفاء للعلم به كما في نحو قم يدعوك، ومنعوا تعلقه بذلك لأنه من صلة أن فلا يعمل فيما قبله، والمراد بالبيوت المساجد كلها كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وقتادة. ومجاهده وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنه قال: إنما هي أربع مساجد لم يبنهن إلا نبي، الكعبة بناها إبراهيم واسماعيل عليهما السلام. وبيت المقدس بناه داود وسليمان عليهما السلام. ومسجد المدينة ومسجد قباء بناهما رسول الله ﷺ، وعن الحسن أن المراد بها بيت المقدس والجمع من حيث أن فيه مواضع يتزين بعضها عن بعض وهو خلاف الظاهر جدا *

وأخرج ابن مردويه عن أنس بن مالك. وبريدة قال: «قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية (في بيوت) الخ فقام إليه عليه الصلاة والسلام رجل فقال أى بيوت هذه يا رسول الله؟ فقال ﷺ بيوت الأنبياء عليهم السلام فقام إليه أبو بكر رضى الله تعالى عنه فقال: يا رسول الله هذا البيت منها لبيت على وفاطمة رضى الله تعالى عنهما قال: نعم من أفاضلها» وهذا إن صح لا ينبغي العدول عنه *

وقال أبو حيان: الظاهر أنها مطلقة تصدق على المساجد والبيوت التى تقع فيها الصلاة والعلم، وجوز أن يراد بها صلاة المؤمنين أو أبدانهم بأن تشبه صلاتهم الجامعة للعبادات القولية والفعاية أو أبدانهم المحيطة بالأنوار بالبيوت المذكورة - أعنى المساجد - ثم يستعار اسمها لذلك. وتعب بأنه لا حسن فيما ذكر وأظنك لا تنفى بهذا المقدار من الجرح، والمراد بالاذن الامر وبالرفع التعظيم أى أمر سبحانه بتعظيم قدره، وروى هذا عن الحسن والضحاك، ولا يخفى أنه إذا أريد بها المساجد فتعظيم قدرها يكون بأشياء شتى كصياتها عن

دخول الجنب والخائض والنفساء ولو على وجه العبور وقد قالوا بتحريم ذلك وإدخال نجاسة فيها يخاف منها التلويث ولذا قالوا: ينبغي لمن أراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازاً عن تلويث المسجد، ومنع إدخال الميت فيها ومنع إدخال الصبيان والمجانين وهو حرام حيث غلب تنجيسهم وإلا فهو مكروه، وقد جاء الأمر بتجنيبهم عن المساجد مطلقاً *

أخرج ابن ماجه عن واثله بن الاسقع عن رسول الله ﷺ أنه قال: «جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراكم وبيعتكم وخصوماكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سير فكم واتخذوا على أبوابهم المظاهر وجروها في الجمع ومنع إنشاد الصلوة وإنشاد الأشعار، فقد أخرج الطبراني، وابن السني، وابن منده عن ثوبان قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأيتموه ينشد شعرأ في المسجد فقولوا فض. الله تعالى فاك ثلاث مرات ومن رأيتموه ينشد ضالة في المسجد فقولوا: لا وجدتها ثلاث مرات» الحديث. وينبغي أن يقيد المنع من إنشاد الشعر بما إذا كان فيه شيء مذكوم كهجو المسلم. وصفة الخمر. وذكر النساء. والمردان وغير ذلك مما هو مذكوم شرعاً، وأما إذا كان مشتتلاً على مدح النبوة والاسلام أو كان مشتتلاً على حكمة أو باعناً على مكارم الاخلاق والزهدي ونحو ذلك من أنواع الخير فلا بأس بإنشاده فيها، ومنع القاء القملة فيه بعدقلها وهو مكروه تنزيهاً على ما صرح به بعض المتأخرين، ويندب أن لا تلقى حية في المسجد، فقد أخرج ابن أبي شيبة وأحمد عن رجل من الأنصار قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وجد أحدكم القملة في المسجد فليصرها في ثوبه حتى يخرجها» ومنع البول فيها ولو في إناء وقد صرحوا بحرمته ذلك، وفي الاشياء وأما القصد في المسجد في إناء فلم أره، وينبغي أن لا فرق أي لأن كلا من البول والدم نجس مغاظ، ومنع القاء البصاق فيها *

وفي البدائع يكره التوضي في المسجد لأنه مستقذر طبعاً فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخطأ والبغيم، وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي «أن النبي ﷺ رأى في قبلة المسجد نخامة فقام إليها فحكها يده الشريفة ﷺ ثم دعا بخلق فطاع مكانها» فقال الشعبي: هو سنة، وذكروا أن القاء النخامة فوق الحصير أخف من وضعها تحته فان اضطر اليه ذفنها، وفي حديث أخرجه ابن أبي شيبة عن أنس مرفوعاً «التفل في المسجد خطيئة وكفارته أن يوراه» وروى الطبراني في الاوسط عن ابن عباس مرفوعاً أيضاً نحوه، ومنع الوطء فيها وفوقها كالنخلى وصرحوا بحرمته ذلك، ومنع دخول من أكل ذراثة كريمة فيها كالثوم والبصل والكراث وأكل الفجل إذا تجشأ كذلك، وقد كان الرجل في زمان النبي ﷺ إذا وجد منه ربح الثوم يؤخذ يده ويخرج إلى البقيع، والظاهر أن الاجتر أو من به صنان مستحكم حكمه حكم آكل الثوم والبصل، وكذا حكم من رائحة ثيابه كريهة كثياب الزياتين واللباغين، وعن مالك أن الزياتين يتأخرون ولا يتقدمون إلى الصف الأول ويقعدون في أخريات الناس، ومنع النوم والأكل فيها لغير معتكف، ومنع الجلوس فيها للصبيبة أو للتحدث بكلام الدنيا، ومنع اتخاذها طريقاً وهو مكروه أو حرام، وقد جاء النهي عن ذلك في حديث رواه ابن ماجه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً *

وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن مسعود أن اتخذها طريقاً من أشرط الساعة، وفي القنية معتاد ذلك بأثم ويفسق، نعم إن كان هناك عذر لم يكره المرور، ومن تعظيمها رشحاً وقها، فقد أخرج ابن أبي شيبة عن زيد

ابن أسلم قال : كان المسجد يرش ويقم على عهد رسول الله ﷺ . وأخرج عن يعقوب بن زيد أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتبع غبار المسجد بجريدة ، وكذا تعليق القناديل فيها وفرشها بالآجر والحصير ، وفي مفتاح السعادة ولاهل المسجد أن يفرشوا المسجد بالآجر والحصير ويعلقوا القناديل لكن من مال أنفسهم لا من مال المسجد إلا بأمر الحاكم ، ولعل محل ذلك ما لم يعين الواقف شيئا من ريع الوقت لذلك ، وينبغي أن يكون إيقاد القناديل الكثيرة فيها في ليالي معروفة من السنة كليلة السابع والعشرين من رمضان الموجب لاجتماع الصبيان واهل البطالة ولعبهم ورفع أصواتهم وامتنانهم بالمساجد بدعة منكرة ، وكذا ينبغي أن يكون فرشها بالقطائف المنقوشة التي تشوش على المصلين وتذهب خشوعهم كذلك ، ومن التعظيم أيضا تقديم الرجل النبي عند دخولها والسرير عند الخروج منها ، وصلاة الداخل ركعتين قبل الجلوس إذا كان دخوله لغير الصلاة على ما ذكره بعضهم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن أبي قتادة أن النبي ﷺ قال : «اعطوا المساجد حقها قيل : وما حقها قال : ركعتان قبل أن تجلس» ومن ذلك أيضا بناؤها رفعة عالية لا كساكن البيوت لكن لا ينبغي تزيناها بما يشوش على المصلين ، وفي حديث أخرجه ابن ماجه . والطبراني عن جبير بن مطعم مرفوعا أنها لا تبنى بالتصاوير ولا تزين بالقوارير . وفسر بعضهم الرفع ببنائها رفعة كما في قوله تعالى : (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل) والأولى عندي تفسيره بما سبق وجعل بناها كذلك داخلها في العموم ويدخل فيه أمور كثيرة غير ما ذكرنا وقد ذكرها الفقهاء وأطالوا الكلام فيها .

وزعم بعض المفسرين أن إسناد الرفع إليها مجاز ، والمراد ترفع الحوائج فيها إلى الله تعالى ، وقيل : ترفع الأصوات بذكر الله عز وجل فيها ، ولا يخفى ما فيه ، وفي التعبير عن الأمر بالأذن تلويح بأن اللائق بمخال الأمور أن يكون متوجها إلى المأمور به قبل الأمر به ناويا لتحقيقه كأنه مستأذن في ذلك فيقع الأمر به موقع الأمر فيه ، والمراد بذكر اسمه تعالى شأنه ما يعم جميع أذكاره تعالى ، وجعل من ذلك المباحث العلمية المتعلقة به عز وجل ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المراد به توحده عز وجل وهو قول : لا إله إلا الله ، وعنه أيضا المراد تلاوة كتابه سبحانه . وقيل : ذكر أسمائه تعالى الحسنى . والظاهر ما قدمنا ، وعطف الذكر على الرفع من قبيل عطف الخاص على العام فإن ذكر اسمه تعالى فيها من أنواع تعظيمها ، وليس من عطف التفسير في شيء خلافا لمن فهمه ، والتسبيح التنزيه والتقدیس ويستعمل باللام وبدونها كما في قوله تعالى : (سبح اسم ربك الأعلى) والمراد به إما ظاهره أو الصلاة لاشتغالها عليه وروى هذا عن ابن عباس . والحسن . والضحاك . وعن ابن عباس كل تسبيح في القرآن صلاة ، وأيد إرادة الصلاة هنا تعيين الأوقات بقوله سبحانه (بالغدو والأصال) والغدو جمع غداة كفتى وفتاة ومصدر أطلق على الوقت الغدو ، وأيد بأن إمامنا جازقرا (والإيصال) مصدر أى الدخول في وقت الأصيل ، و(الأصال) كما قال الجوهرى جمع أصيل كشرىف وأشراف ، واختاره جماعة مع أن جمع فعيل على أفعال ليس بقيامى .

واختار الزمخشري أنه جمع أصل كمنق وأعناق والأصل كالأصيل العشى وهو من زوال الشمس إلى الصباح فيشمل الأوقات ما عدا الغداة وهى من أول النهار إلى الزوال ويطلقان على أول النهار وآخره ، وإفرادهما بالذكر لشرهما وكونهما أشهر ما يقع فيه المباشرة للأعمال والاشتغال بالاشتغال . وعن ابن عباس أنه حمل الغداة على وقت الضحى وهو مقتضى ما أخرج ابن أبي شيبة . واليهي في شعب الإيمان عنه رضي

الله تعالى عنه من قوله : « إن صلاة الضحى لنى القرآن وما يفوص عليها الاغراض وتلا الآية حتى بلغ الاصل »
 وقرأ ابن عامر . وأبو بكر . والبحترى عن حفص . ومحبوب عن أبي عمرو . والمنهال عن يعقوب . والمفضل
 وأبان (يسبح) بالياء التحتية والبناء للفعول نائب الفاعل (له) أو (فيها) إن لم يتناق (في بيوت) به أو (بالغدو) والأولية
 للاول لأنه ولى الفعل والاسناد اليه حقيقى دون الآخرين . وجوز أن يكون المجرور فيها ذكر نائب الفاعل
 والجار فيه زائداً ، وفيه ارتكاب لما لا داعى اليه ، ورفع (رجال) على هذه القراءة على أنه فاعل لفعل محذوف أو
 خبر مبتدأ محذوف على ما فى البحر أى يسبح له أو المسيح له رجال . والجملة استئناف يبانى وقع جوابا لسؤال
 نشأ من الكلام السابق . وهذا نظير قوله :

ليك يزيد ضارع لخصومة ومختبط بما تطيح الطوائف

وهو قيامى عند الكثير فيجوز عندهم أن يقال : ضربت هند زيد . تقدير ضربها أو ضاربها زيد .
 وليس هذا كذكر الفاعل تمييزاً بعد الفعل المبني للفعول نحو ضرب أخوك رجلاً المصرح بعدم جوازه ابن
 هشام فى الباب الخامس من المعنى وإن أوهمت العلة أنه مثله فتأمل .

وقرأ أبو حنيفة . وابن وثاب (تسبح) بالثاء الفوقية والبناء للفاعل وهو (رجال) والتأنيث لأن جمع التذكير
 كثيراً ما يعامل معاملة المؤنث ، وقرأ أبو جعفر (تسبح) بالثاء الفوقية والبناء للفعول وهو قوله تعالى (بالغدو
 والاصال) على أن البناء زائدة والاسناد مجازى يجعل الاوقات المسبح فيها ربها مسبحة ، وجوز أبو حيان أن
 يكون الاسناد إلى ضمير التسبيحة الدال عليه (تسبح) أى تسبح هى أى التسبيحة كقائلى قوله تعالى : (ليجزي
 قوما) على قراءة من : بنى (يجزى) للفعول أى يجزى هو أى الجزاء . قال فى إرشاد العقل السليم : وهذا أولى من
 التوجيه الاول إذ ليس هنا مفعول صريح . وضعفه بعضهم هنا بأن الوحدة لا تناسب المقام ، وأجيب بالتزام
 كون الوحدة جنسية . وأياما كان فرغ (رجال) على هذه القراءة على العلية والخبرة كما سمعت آتفاً . والتونين
 فيه على جميع القراءات للتفخيم ، وقوله سبحانه : ﴿ لَا تَلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ ﴾ صفة له مؤكدة لما أفاده التونين من
 الفخامة مفيدة لكامل تبتلهم إلى الله تعالى من غير صارف يلويهم ولا عاطف يثنيهم كأنها ما كان . وتخصيص
 الرجال بالذكر لأنهم الاحقاء بالمساجد . فقد أخرج أحمد . والبيهقى عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ
 « خير مساجد النساء قمر بيوتن ، وتخصيص التجارة التى هى المعاوضة مطلقاً بذلك لكونها أقوى الصوارف
 عندهم وأشهرها أى لا يشغلهم نوع من أنواع التجارة ﴿ وَلَا يَبِيعُ ﴾ أى ولا فرد من أفراد البياعات وإن كان
 فى غاية الربح . وافترده بالذكر مع اندراجه تحت التجارة للايدان بإناقته على سائر أنواعها لأن ربحه متيقن
 ناجز وربح ماعداه متوقع فى ثنى الحال عند البيع فلم يازم من نفي الهاء ماعداه نفي الهاتمه ولذلك كرر كلمة
 (لا) لتذكير النفي وتأكيده ، وجوز أن يراد بالتجارة المعاوضة الرباعية والبيع المعاوضة مطلقاً فيكون ذكره بعدما
 من باب التعميم بعد التخصيص للبالغة ، ونقل عن الواقدي أن المراد بالتجارة هو الشراء لأنه أصلها
 ومبدؤها فلا تخصيص ولا تعميم ، وقيل : المراد بالتجارة الجلب لأنه الغالب فيها فهو لازم لها عادة . ومنه
 يقال : تجر فى كذا أى جلبه . ويؤيد هذا ما أخرجه ابن أبى حاتم . وابن مردويه عن أبي هريرة عن رسول الله
 (٢-٢٣-ج - ١٨- تفسير روح المعاني)

صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال في هؤلاء الموصوفين بما ذكر: هم الذين يضربون في الأرض
يبتهنون من فضل الله تعالى هـ

وأخرج الديلمي . وغيره عن أنس سعيد الخدري مرفوعا نحوه ، وفي ذلك أيضا ما يقتضى أنهم كانوا تجارا
وهو الذى يدل عليه ظاهر الآية لأنه لا يقال فلان لآلهيه التجارة إلا إذا كان تاجرا وروى ذلك عن ابن عباس هـ
أخرج الطبرانى . وابن مردويه عنه أنه قال: أما والله لقد كانوا تجارا فلم تسكن تجارتهم ولا يبيعهم يلهيهم
عن ذكر الله تعالى ، وبه قال الضحاك ، وقيل : إنهم لم يكونوا تجارا والنفي راجع للتقيد والمقيد كما في قوله :
• على لاحب لا يهتدى بمناره • كأنه قيل : لا تجارة لهم ولا بيع فيلهيهم فإن الآية نزلت فيمن فرغ عن
الدنيا كأهل الصفة ، وأنت تعلم أن الآية على الأول المؤيد بما سمعت أمدح ولم نجد لزومها فيمن فرغ
عن الدنيا سندا قويا أو ضعيفا ولا يكفى في هذا الباب بمجرد الاحتمال ﴿ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ بالتسبيح والتحميد
ونحوهما ﴿ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ ﴾ أى إقامتها لمواقبتها من غير تأخير . والاصل أقوام فنقلت حركة الواو لما قبلها فالتقى
ما كننا لحذفت ف قيل : إقام ، وعن الزجاج أنه قلبت الواو الفاءم حذفت لاجتماع ألفين . وأورد عليه أنه لاداعى
إلى قلبها ألفا مع فقد شرطه وهو أن لا يسكن ما بعدها . وأوجب الفراء لجواز هذا الحذف تعويض التأء فيقال :
إقامة أو الاضافة كما هنا . وعلى هذا جاء قوله :

إن الخليط أجدوا البين وانجدوا وأخلفوك عدا الأمر الذى وعدوا

فانه أراد عدة الأمر . وتأول خالد بن كلثوم ما في البيت على أن عدا جمع عدوة بمعنى ناحية كأن الشاعر
أراد نواحى الأمر وجوانبه . ومذهب سيبويه جواز الحذف من غير تعويض التأء . أو الاضافة ﴿ وَإِقَامَةَ الزَّكَاةِ ﴾
المال الذى فرض إخراجہ للمستحقين كما روى عن الحسن . ويدل على تفسير الزكاة بذلك دون الفعل ظاهر
إضافة الإيتاء إليها . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تفسير إيتاء الزكاة بإخلاص طاعة الله تعالى وفيه
بعد كما ترى ، وإيراد هذا الفعل ههنا وإن لم يكن مما يفعل في البيوت لكونه قرينة لتفارق إقامة الصلاة في
عامة المواضع مع ما فيه من التنبيه على أن محاسن أعمالهم غير منحصرة فيما يقع في المساجد . وكذا قوله تعالى :
﴿ يَخَافُونَ ﴾ إلى آخره فانه صفة أخرى لرجال أو حال من مفعول (لا تلهيهم) أو استئناف مسوق للتعليل .
وأما ما كان فليس خوفهم مقصورا على كونهم في المساجد •

وقوله تعالى : ﴿ يَوْمًا ﴾ مفعول ليخافون على تقدير مضاف أى عقاب يوم وهوله أو بدونه وجعله ظرفا
لمفعول محذوف بعيد . وأما جعله ظرفا ليخافون والمفعول محذوف فليس بشئ أصلا إذ المراد أنهم يخافون في
في الدنيا يوما ﴿ تَقَلَّبَ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴾ لأنهم يخافون شيئا في ذلك اليوم المرصوف بأنه تتقلب
فيه النخ ، والمراد به يوم القيامة ومعنى تقاب القلوب والابصار فيه اضطرابها وتغيرها أنفسها فيه من الهول
والفزع كما في قوله تعالى : (وإذ زأغت الابصار وبلغت القلوب الحناجر) أو تغير أحوالها بأن تفقه القلوب
ما لم تكن تفقه وتبصر الابصار ما لم تكن تبصر أو بأن تتوقع القلوب النجاة تارة وتخاف الهلاك أخرى
وتنظر الابصار عينا تارة وشيئا أخرى لما أن أغاب أهل الجمع لا يدرون من أى ناحية يؤخذ بهم ولا من

أى جهة يؤتون كتبهم ، وقيل : المراد تقلب فيه القلوب والابصار على جرمهم وليس بشئ ، ومثله قول الجبائي : أن المراد تنتقل من حال إلى حال فتلفحها النار ثم تضجها ثم تحرقها ، وقرأ ابن حصن (تقلب) باسكان التاء الثانية .

وقوله سبحانه ﴿ لِيَجْزِيَهمُ اللَّهُ ﴾ متعلق على ما استظهره أبو حيان بيسمج وجوز أبو البقاء أن يتعاقب بلائهم أو يخافون ولا يخفى أن تعلقه باحد المذكورين محوج إلى تأويل ، ولعل تعلقه بفعل محذوف يدل عليه ما حكى عنهم أولى من جميع ذلك أى يفعلون ما يفعلون من التسبيح والذكر وإيتاء الزكاة والخوف من غير صارف لهم عن ذلك ليجزئهم الله تعالى ﴿ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا ﴾ واللام على سائر الأوجه للتعليل . وقال أبو البقاء : يجوز أن تكون لام الصيرورة كالتى فى قوله تعالى (أليكون لهم عدوا وحزنا) وموضع الجملة حال والتقدير يخافون ملهمين ليجزئهم الله وهو كما ترى ، والجزء المقابلة والمسكاة على ما يحمى ويتمدى إلى الشخص الجزى بعرف قال تعالى (لا تجزى نفس عن نفس شيئا) وإلى ما فعله ابتداء على جزئته على فعله وقد يمدى إليه بالباء فيقال جزئته بفعله وإلى ما وقع فى مقابلته بنفسه وبالباء ، قال الراغب : يقال جزئته كذا وبكذا ، والظاهر أن أحسن هو ما وقع فى المقابلة فيكون الجزاء قد يمدى إليه بنفسه ويحتاج إلى تقدير مضاف أى ليجزئهم أحسن جزاء معلمهم أو الذى عملوه حسبا وعد لهم بمقابلة حسنة واحدة عشرة أمثالها إلى سبع مائة ضعف ليكون الأحسن من جنس الجزاء . وجوز أن يكون الأحسن هو الفعل الجزى عليه أوبه الشخص وليس هناك مضاف محذوف والكلام على حذف الجار أى ليجزئهم على أحسن أو بأحسن ما عملوا ، وأحسن العمل أدناه المندوب فاحترز به عن الحسن وهو المباح إذ لا جزاء له ورجح الأثر بسلامته عن حذف الجار الذى هو غير مقيس فى مثل ما نحن فيه بخلاف حذف المضاف فإنه كبير مقيس ، وجوز أن يكون المضاف المحذوف قبل «أحسن» أى جزاء أحسن ما عملوا ، والظاهر أن المراد بما عملوا أعم مما سبق وبعضهم فسره به ﴿ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ ﴾ أى يفضل عليهم بأشياء لم يوعدهم بخصوصياتها أو بمقاديرها ولم يخطر ببالهم كيفياتها ولا كميتها بل إنما وعدت بطريق الاجمال فى مثل قوله تعالى (الذين أحسنوا الحسنى وزيادة) وقوله ﴿ وَلِلَّهِ حِكَايَةُ عَنِّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴾ «أعددت لعمادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» إلى غير ذلك من المواعيد الكريمة التى من جملتها قوله سبحانه ﴿ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۝ ٣٨ ﴾ فإنه تذييل مقرر للزيادة ووعد كريم بأنه تعالى يعطيهم غير أجزية أعمالهم من الخيرات ما لا ينفى به الحساب والموصول عبارة عن ذكرت صفاتهم الجميلة كأنه قيل والله يرزقهم بغير حساب ، ووضع موضع ضميرهم للتبنيى بما فى حيز الصلة على أن مناط الرزق المذكور محض مشيئته تعالى لا أعمالهم المحكية كما أنها المناط لما سبق من الهداية لنوره عز وجل وللايدان بأنهم ممن شاء الله تعالى أن يرزقهم كما أنهم ممن شاء سبحانه أن يهديهم لنوره حسبا يعرب عنه ما فصل من أعمالهم الحسنة فإن جميعها من آثار تلك الهداية ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ إلى آخره عطف على ما قبله عطف القصة على القصة أو على مقدر ينساق إليه ما قبله كأنه قيل الذين آمنوا أعمالهم حالا وما لا كما وصف والذين كفروا ﴿ أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ ﴾ أى أعمالهم التى هى من أبواب البر كصلة الأرحام وفك العانة

وسقاية الحاج وعمارة البيت واغاثة الملهوفين وقرى الاضياف ونحو ذلك على ما قيل، وقيل أعمالهم التي يظنون الانتفاع بها سواء كان مما يشترط فيها الإيمان كاللحج أم كانت مما لا يشترط فيها ذلك كسقاية الحاج وسائر ما تقدم، وقيل المراد بها ما يشمل الحسن والقبيح ليتأتى التشبيهان، وسيأتى أن شاء الله تعالى الكلام في ذلك، والسراب بخار رقيق يرتفع من قعور القيعان فإذا اتصل به ضوء الشمس أشبه من بعيد الماء السارب أى الجارى واشترط فيه الغراء اللصوق فى الأرض، وقيل هو ما تفرق من الهراء فى الهجير فى فياق الأرض المنبسطة، وقيل: هو الضماع الذى يرى نصف النهار عند اشتداد الحر فى البر يخيل للناظر أنه ماء سارب، قال الشاعر:

فلما كففتنا الحرب كانت عودكم ظلم سراب فى الفلا متألق

وإلى هذا ذهب الطبرسى، وفسر الآل بأنه شماع يرتفع بين السماء والأرض كالماء ضحوة النهار (بقية) متعلق بمحذوف هو صفة سراب أى كائن بقية وهو الأرض المنبسطة المستوية، وقيل هو جمع قاع كبيرة فى جار ونيرة فى نار، وقرأ مسله بن محارب (بقيعات) بناء طريلة على أنه جمع قيمة كديمات وقيمات فى ديمة وقيمة، وعنه أيضاً أنه قرأ (بقيعاة) بناء مدورة ويقف عليها بالهاء فيحتمل أن يكون جمع قيمة ووقف بالهاء على لغة طيء كما قالوا: البناء والاخوان، ويحتمل كما قال صاحب اللوامح أن يكون مفرداً وأصله قيعة كفى قراءة الجمهور لكنه أشبع الفتحة فتولدت منها الآلف (يَحْسَبُ الظَّامُ مَاءً) صفة أخرى لسراب ه وجوز أن يكون هو الصفة وبقية ظرفاً لما يتعلق به السكاف وهو الخبر، والحسبان الظن على المشهور وفرق بينهما الراغب بأن الظن أن يخطر التقيضان باله ويغلب أحدهما على الآخر والحسبان أن يحكم بأحدهما من غير أن يخطر الآخر باله فيعقد عليه الأصبع ويكون بعرض أن يعتريه فيه شك، وتخصيص الحسبان بالظمان مع شموله لكل من يراه كأنما من كان من العطشان والريان لتكميل التشبيه بتحقيق شركة طرفيه فوجه الشبه الذى هو المطلع المطمع والمقطع المؤيس ه

وقرأ شيبية . وأبو جعفر . ونافع بخلاف عنهما (الظمان) بحذف الهزة ونقل حركتها إلى الميم ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ﴾ أى إذا جاء العطشان ما حسبه ماء، وقيل إذا جاء موضعه ﴿لَمْ يَجِدْهُ﴾ أى لم يجد ما حسبه ماء وعلق رجاءه به ﴿شَيْئًا﴾ أصلاً لا محققاً ولا مظهرناً كان يراه من قبل فضا ل عن وجهه ماء، ونصب (شيئاً) قيل على الحالية، وأمر الاشتقاق سهل، وقيل على أنه مفعول ثان لوجدناه على أنها من أخوات ظن، وجوز أن يكون منصوباً على البدلية من الضمير، ويجوز إبدال النكرة من المعرفة بلا نعت إذا كان مفيداً كما صرح به الرضى، واختار أبو البقاء أنه منصوب على المصدرية كأنه قيل لم يجده وجدناه وهو كاترى ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ﴾ عطف على جملة (لم يجده) فهو داخل فى التشبيه أى ووجد الظمان مقدوره تعالى من الهلاك عند السراب المذكور، وقيل أى وجد الله تعالى محاسباً إياه على أن العندية بمعنى الحساب لذكر التوفية بعد بقوله سبحانه ﴿فَوَيْلٌ لِلنَّاسِ مِنْ حِسَابِهِ﴾ أى أعطاه وأفيا كادلاً حساب عمله وجزاءه أو أنهم حسابه بعرض الكتبة ما قدمه ﴿وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ لا يشغله حساب عن حساب ه

وفى إرشاد العقل السليم أن بيان أحوال الكفرة بطريق التمثيل قد تم بقوله سبحانه: (لم يجده شيئاً) وبقوله

تعالى : (ووجد) الخ بيان لبقية أحوالهم المعارضة لهم بعد ذلك بطريق التشكك لئلا يتوهم أن قصارى أمرهم هو الخيبة والقرط فقط كما هو شأن الظلمآن ، ويظهر أنه يعتريهم بعد ذلك من سوء الحال ما لا قدر للخبية عنده أصلا فليست الجملة معطوفة على (لم يجدوا شيئا) بل على ما يفهم منه بطريق التمثيل من عدم وجدان الكفرة من أعمالهم عينا ولا أثرا كما في قوله تعالى : (وقد منا إلى ما عملوا من عمل ليجملناه لهما) مثورا (كيف لا وأن الحكم بأن أعمال الكفرة كمراب يحسبه الظلمآن ما . حتى إذا جاءه لم يجدوا شيئا حكم بانها بحيث يحسبونها في الدنيا نافعة لهم في الآخرة حتى إذا جاءوها لم يجدوها شيئا كأنه قيل : حتى إذا جاءه الكفرة يوم القيامة أعمالهم التي كانوا في الدنيا يحسبونها نافعة لهم في الآخرة لم يجدوها شيئا ووجدوا الله أي حكمه وقضاه عند المحي . وقيل : عند العمل فوفاهم أي أعطاهم وأفيا حسابهم أي حساب أعمالهم المذكورة وجزاها فان اعتقادهم لنفسها بغير إيمان وعلمهم بموجبه كفر على كفر موجب للمقاب قطعا ، وإفراد الضمير بالراجعين إلى الذين كفروا إما لإرادة الجنس كالظلمآن الواقع في التمثيل وإما للحمل على كل واحد منهم ، وكذا أفراد ما يرجع إلى أعمالهم انتهى ، ولا يخفى ما فيه من البعد وارتكاب خلاف الظاهر .

وأيا ما كان فالمراد بالظلمآن مطلق الظلمآن ، وقيل المراد به الكافر ، وإليه ذهب الز. خشي قال : شبه سبحانه ما يعمل به من لا يعتقد الإيمان بمراب يراه الكافر بالساهرة وقد غلبه عطش القيامة فيحسبه ماء فيأتيه فلا يجده ويجد زبانية الله تعالى عنده يأخذونه فيسرقونه والحيم والغساقو كأنه مأخوذ بما أخرجه عبد ابن حميد . وابن المنذر . وابن أبي حاتم من طريق السدي في غرائبهم عن أصحاب رسول الله ﷺ قال : « أن الكفار يبعثون يوم القيامة وردا عطاشا فيقولون أين الماء فيمثل لهم السراب فيحسبونه ماء فينطلقون إليه فيجدون الله تعالى عنده فيرفهم حسابهم والتسريع الحساب » ، واستطاب ذلك العلامة الطبري حيث قال : إنما قيد المشبه برؤية الكافر وجعل أحواله ما يلقاه يوم القيامة ولم يطلق لقوله تعالى (ووجد الله عنده) الخ لأنه من تمامة أحوال المشبه به ، وهذا الأسلوب أبلغ لأن خيبة الكافر أدخل وحصوله على خلاف ما يؤمله أعرق . وتعقبه أبو حيان بأنه يلزم من حمل الظلمآن على الكافر تشبيه الشيء بنفسه ، ورد بأن التشبيه على ما ذكره جار الله تمثيل أو مقيد لا مفرق كما توهم فلا يلزم من اتحاد بعض المفردات في الطرفين تشبيه الشيء بنفسه كاتحاد الفاعل في « أراك تقدم رجلا » و « وآخر أخرى » ، وبالجملة هو أحسن مما في الارشاد فلا يخفى على من سلم ذهنه من غبار العناد .

والآية على ما روى عن مقاتل نزلت في عتبة بن ربيعة بن أمية كان تعبد ولبس المسوح والنفس الدين في الجمالية ثم كفر في الاسلام ولا يأتي ذلك قوله تعالى (والذين كفروا) لأنه غير خاص بسبب النزول وإن دخل فيه دخولا أوليا ، ولا يرد عليه أن الآية مدنية نزلت بعد بدر وعتبة قتل في بدر فان كثيرا من الآيات نزل بسبب الاموات وليس في ذلك محذور أصلا ، ثم لا يبعد أن يكون في حكم هؤلاء الكفرة الفلاسفة ومتبعوهم من المتزيين بزي الاسلام فان اعتقاداتهم وأعمالهم حيث لم تكن على وفق الشرع كمراب بقية . (أو كظلمات) عطف على (كمراب) ، وكلمة أو قيل لتقسيم حال أعمالهم الحسنة ، وجوزا الاطلاق باعتبار وقتين فانها كالمراب في الآخرة من حيث عدم نفعها كالظلمات في الدنيا من حيث خلوها عن نور الحق ، وخص

هذا بالدنيا لقوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نورا فإنه ظاهر في الهداية والتوفيق المخصوص بها ،
والأول بالآخرة لقوله تعالى (ووجد) الخ وقدّم أحوال الآخرة التي هي أعظم وأهم لاتصال ذلك بما يتعلق
بها من قوله سبحانه (ليجزيم) الخ ثم ذكر أحوال الدنيا تكميلاً لها *

وجور أن يعكس ذلك فيكون المراد من الأول تشبيه أعمالهم بالسراب في الدنيا حال الموت ، ومن الثاني
تشبيهها بالظلمات في القيامة كما في الحديث «الظلم ظلمات يوم القيامة» ويكون ذلك تزيهاً مناسباً للترتيب الوقوع
وليس بذلك لما سمعت ، وقيل للتوزيع ، وذلك أنه أثر ما مثلت أعمالهم التي كانوا يعتمدون عليها أقوى اعتماد
ويقترحون بها في كل واد وناد بما ذكر من حال السراب مثلت أعمالهم القبيحة التي ليس فيها شائبة خيرية
يفتر بها المغترن بالظلمات المذكورة ، وزعم الجرجاني أن المراد هنا تشبيه كفرهم فقط وهو كما ترى . والظاهر
على التوزيع أن يراد من الأعمال في قوله تعالى (أعمالهم) ما يشمل التوزيع *

واعترض بأنه بأي ذلك قوله تعالى (ووجد الله عنده) بناء على دخوله في التشبيه لأن أعمالهم الصالحة
وإن سلم أنها لاتنفع مع الكفر لا وخامة في عاقبتها كما يؤذن بقوله سبحانه (ووجد) الخ . وأجيب بأنه ليس فيه
ما يدل على أن سبب العقاب الأعمال الصالحة بل وجد أن العقاب بسبب قبائح أعمالهم لكنّها ذكرت جميعها
ليبين أن بعضها جعل بهاء منشور وبعضها معاقبه ، وجوز أن تكون للتخيير في التشبيه لمشابهة أعمالهم الحسنة
أو مطلقاً السراب لكونها لاغية لامتعة فيها ، والظلمات المذكورة لكونها خالية عن نور الحق واختاره الكرماني .
واعترض بأن الرضى كغيره ذكر أنها لا تكون للتخيير إلا في الطلب . وأجيب بأنه وإن اشتهر ذلك فقد ذهب
كثير إلى عدم اختصاصه به كان مالك . والزمخشري ووقوعه في التشبيه كثير ، وأياً ما كان فليس في الكلام
مضاف محذوف . وقال أبو علي الفارسي: فيه مضاف محذوف والتقدير أو كذا ظلمات ، ودل عليه ما يأتي من
قوله سبحانه (إذا أخرج يده) والتشبيه عنده هنا يحتمل أن يكون للأعمال على غلط التشبيه السابق ويقدر أو
كأعمال ذى ظلمات . ويحتمل أن يكون للكفرة ويقدر أو هم كذا ظلمات والكل خلاف الظاهر ، وأمر
الضمير سيظهر لك إن شاء الله تعالى *

وقرأ سفیان بن حسين (أو كظلمات) بفتح الواو ، ووجه ذلك في البحر بأنه جعلها واو عطف تقدمت عليها
الهمزة التي لتقرير التشبيه الخالي عن محض الاستفهام . وقيل هي (أو) التي في قراءة الجمهور وفتحت الواو
للمجاورة كما كسرت الدال لها في قوله تعالى (الحمد لله) على بعض القراءات ﴿فِي بَحْرِ الْجَنَّةِ﴾ أى عميق كثير
الماء منسوب إلى اللج وهو معظم ماء البحر . وقيل اللجة وهي أيضاً معظمه وهو صفة (بحر) وكذا جملة قوله تعالى:
﴿يَغْشَاهُ﴾ أى يغطي ذلك البحر ويستتره بالكلية ﴿مَوْجٌ﴾ وقدمت الأولى لافرادها . وقيل الجملة صفة ذى المقدر
والضمير راجع إليه ، وقد علمت حال ذلك التقدير وقوله تعالى ﴿مَنْ فَوْقَهُ مَوْجٌ﴾ جملة من مبتدأ وخبر محلها
الرفع على أنها صفة لموج أو الصفة الجار والمجرور وما بعده فاعل له لا عناده على الموصوف . والمراد يغشاه
أمواج متراكمة متراكمة بعضها على بعض ، وقوله تعالى ﴿مَنْ فَوْقَهُ سَحَابٌ﴾ صفة لموج الثاني على أحد الوجهين
المذكورين أى من فوق ذلك الموج سحب ظلماتي ستر أضواء النجوم ، وفيه إيحاء إلى غاية تراكم الأمواج

وتضاعفها حتى كأنها بلغت السحاب ﴿ظُلُمَاتٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هي ظلمات ﴿بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ أى متكاثفة متراكمة ، وهذا بيان لكامل شدة الظلمات كما أن قوله تعالى (نور على نور) بيان لغاية قوة النور خلا أن ذلك متعلق بالمشبه وهذا بالمشبه به كما يربط عنه ما بعده .

وأجاز الخوفي أن يكون (ظلمات) مبتدأ خبره قوله تعالى (بعضها فوق بعض) . وتعقبه أبو حيان و تبعه ابن هشام بأن الظاهر أنه لا يجوز لما فيه من الابتداء بالنكرة من غير مسوغ إلا أن يقدر صفة لها يؤذن بها التنوين أى ظلمات كثيرة أو عظيمة وهو تكلف . وأجاز أيضاً أن يكون (بعضها) بدلا من (ظلمات) . وتعقب بأنه لا يجوز من جهة المعنى لأن المراد والله تعالى أعلم الاخبار بأنها ظلمات وأن بعض تلك الظلمات فوق بعض أى هي ظلمات متراكمة لا الاخبار بأن بعض ظلمات فوق بعض من غير اخبار بأن تلك الظلمات السابقة متراكمة . وقرأ قبيل (ظلمات) بالجر على أنه بدل من (ظلمات) الأولى لانتفاء كيد لها . وجعله (بعضها فوق بعض) في موضع الصفة له . وقرأ الهزى (سحاب ظلمات) بإضافة سحاب إلى ظلمات وهذه الإضافة كالأضافة في لجين الماء وليبان أن ذلك السحاب ليس سحاب مطر ورحمة .

﴿إِذَا أُخْرِجَ﴾ أى من ابتلى بها ، واضماره من غير ذكر لدلالة المعنى عليه دلالة واضحة . وكذا تقدير ضمير يرجع إلى (ظلمات) واحتيج إليه لأن جملة (إذا أخرج) الخ في موضع الصفة لظلمات ولا بد لها من رابط ولا يتعين ما أشرنا إليه . وقيل : ضمير الفاعل عائد على اسم الفاعل المفهوم من الفعل على حد «لا يشرب الخمر وهو مؤمن» أى إذا أخرج المخرج فيها ﴿يَدَهُ﴾ وجعلها برأى منه قريبة من عينيه لينظر إليها ﴿لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا﴾ أى لم يقرب من رؤيتهما وهى أقرب شئ إليه فضلا عن أن يراها . وزعم ابن الأنباري زيادة (يكد) . وزعم الفراء . والمبرد أن المعنى لم يرها إلا بعد الجهد فانه قد جرى العرف أن يقال : ما كاد يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد فعل بجهد مع استبعاد فعله وعليه جاء قوله تعالى (فذهبوا وما كادوا يفعلون) ومن هنا خطأ ابن شبرمة ذا الرمة بقوله :

إذا غير النسي المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح

وناداه يا أبا غيلان أراه قد برح ففك وسلم له ذو الرمة ذلك فقير لم يكد ولم يكن أو لم أجد ، والتحقيق أن الذى يقتضيه لم يكد وما كاد يفعل أن الفعل لم يكن من أصله ولا قارب الظن أن يكون ولا يشك في هذا . وقد علم أن كاد موضوعه لشدة قرب الفعل من الوقوع ومشارفته فحال أن يوجب نفيه وجرد الفعل لأنه يؤدي إلى أن يكون ما قارب كذلك فالنظر إلى أنه إذا لم يكن المعنى على أن تمت حالا يبعد معها أن تكون ثم تغيرت كما في قوله تعالى (فنبجوها) الخ يلتزم الظاهر ويجعل المعنى أن الفعل لم يقارب أن يكون فضلا عن أن يكون والآية على ذلك وكذا البيت ، وقد ذكر أن لم يكد فيهما جواب (إذا) فيكون مستقبلا وإذا قلت : إذا خرجت لم أخرج فقد نقيت خروجا في المستقبل فاستحال أن يكون المعنى فيهما على أن الفعل قد كان . وهذا التحقيق خلاصة ما حقق الشيخ في دلائل الإعجاز ، ومنه يعلم تخطئة من زعم أن كاد فيها إثبات وإثباتها نفي . وفي الحواشي الشهادة أن نفي كاد على التحقيق المذكور أبلغ من نفي الفعل الداخلة عليه لأن نفي مقاربه

يدل على نفيه بطريق برهاني إلا أنه إذا وقع في الماضي لا ينافي ثبوته في المستقبل وربما أشعر بأنه وقع بعد اليأس منه كما في آفة البقرة ، وإذا وقع في المستقبل لا ينافي وقوعه في الماضي فإن قامت قرينة على ثبوته فيه أشعر بأنه انتفى وأيس منه بعد ما كان ليس كذلك كما في هذه الآية فإنه لشدة الظلمة لا يمكنه رؤية يده التي كانت نصب عينيه ، ثم فرع على هذا أن لك أن تقول: إن مراد من قال: إن فيها إثبات وإثباتها نفي أن نفيها في الماضي يشمر بالثبوت في المستقبل وعكسه كما سمعت ، وهذا وجه تخطئة ابن شبرمة وتغيير ذي الرمة لأن مراده أن قديم هواها لم يقرب من الزوال في جميع الأزمان ونفيه في المستقبل يوم ثبوته في الماضي فلا يقال: إنهما من فصحاء العرب المستشهد بكلامهم فكيف خفى ذلك عليهما ولذا استبعده في الكشف وذهب إلى أن قصتهما موضوعة أوصى بحفظ ذلك حيث قال: فاحفظه فإنه تحقيق أثيق وتوفيق دقيق منج بحض اللطف والتوفيق انتهى •

ولعمري أن ما أول به كلام القائل بعيد غاية البعد ولا أظنه يقع موقع القبول عنده ونفي كل فعل في الماضي لا ينافي ثبوته في المستقبل ونفيه في المستقبل لا ينافي وقوعه في الماضي ولا اختصاص لكاد بذلك فيألت شمرى هل دفع الإيهام ما عير إليه ذو الرمة بيته فأمثل ذلك والله تعالى يتولى هداك ، ثم إن ظاهر الآية يقتضي أن مانع الرؤية شدة الظلمة وهو كذلك لأن شرط الرؤية بحسب العادة في هذه النشأة الضوء سواء كانت بمحض خلق الله تعالى كما ذهب إليه أهل الحق أو كانت بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط وصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس أو لا على هيئة مخروط بل على استواء لكن مع ثبوت طرفه الذي يلي العين واتصاله بالرئي أو بتكيف الشعاع الذي في العين بكيفية الهراء وصيرورة الكل آلة للرؤية كما ذهب إليه فرق الرياضيين أو كانت بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد كما ذهب إليه الطبيعيون ، وهذان المذهبان هما المشهوران للفلاسفة ونسب الاشرافين منهم •

واختاره شهاب الدين القليل أن الرؤية بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقلية وإذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراق حضوري على المبصر فتدركه النفس شاهدة ظاهرة جليلة بلا شعاع ولا انطباع ، واختار الملاصدرا أنها بانشاء صورة مماثلة للرئي بقدرته الله تعالى من عالم المسكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله ، وتحقيق ذلك بما له وما عليه في مبسوطات كتب الفلاسفة وربما يظن أن الظلمة سواء كانت وجودية أو عدم ملكة من شروط الرؤية كالضوء لكن بالنسبة إلى بعض الاجسام كالاشياء التي تلعب بالليل ونفي ابن سيناذك وقال: لا يمكن أن تكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لأن المضي مرئي سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار نراها مطلقا ، وأما الشمس فأنما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة ، وأما الكواكب واللوامع فأنما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوءها وإذا انفصل الحسن عن الضوء القوي لاجرم لا ينفصل عن الضئيف ، فأنما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلا جرم ترى ، وبالجملة فصيورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لوجود المانع عن الرؤية وهو وجود الضوء الغالب انتهى ، ويمكن أن يقال: إن ضوء الشمس على ما ذكر مانع عن رؤية اللوامع ورفع مانع الرؤية شرط لها ودفع الضوء هو الظلمة فالظلمة شرط رؤية اللوامع بالليل وهو المطلوب فتدبر ولا تغفل

والله تعالى أعلم بحقائق الأمور

(وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَسَاءَ مِنْ نُورِهِ ع) اعتراض تذييلي جى به لتقرير ما أفاده التمثيل من كون أعمال الكفار كما فصل وتحديق أن ذلك لادمم هدايته تعالى إياهم لنوره، وإيراد الموصول للإشارة بمآتي حيز الصلة إلى علة الحكم وأنهم ممن لم يشأ الله تعالى هدايتهم أى من لم يشأ الله تعالى أن يهديه الله سبحانه لنوره فى الدنيا فإله هداية ما من أحد أصلا فيها، وقيل: معنى الآية من لم يكن له نور فى الدنيا فلا نور له فى الآخرة. وقيل: كلا الأمرين فى الآخرة، والمعنى من لم ينوره الله تعالى بعفوه ويرحمه برحمته يوم القيامة فلا رحمة له من أحد فيها والمعول عليه ما تقدم. والظاهر أن المراد تشبيه أعمال الكفرة بالظلمات المتكاثفة من غير اعتبار أجزاء فى طرفى التشبيه يعتبر تشبيه بعضها ببعض، ومنهم من اعتبر ذلك فقال: الظلمات الأعمال الفاسدة والمعتقدات الباطلة والبحر اللجج صدر الكافر وقلبه والموج الضلال والجهالة التى قد غمرت قلبه والموج الثانى الفكر المعوجة والسحاب شهوته فى الكفر وإعراضه عن الإيمان. وقيل: الظلمات أعمال الكافر والبحر هو الهوى العميق القعر الكثير الخطر الغريق هو فيه والموج ما يغشى قلبه من الجهل والغفلة. والموج الثانى ما ينشأ من شك وشبهة والسحاب ما ينشأ من شرك وحيرة فيمنعه من الاهتداء والكل كما ترى ولو جعل من باب الإشارة لمعان الأمور • (ومن باب الإشارة) ما قيل إن فى قوله تعالى (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) إشارة إلى أنه ينبغي للشيخ إذا أراد تأديب المريد وكسر نفسه الإدارة أن يؤدبه بمحض طائفة من المريدن الذين لا يعتاجون إلى تأديب. ومن هنا قال أبو بكر بن طاهر: لا يشهد مواضع التأديب إلا من لا يستحق التأديب وهم طائفة من المؤمنين لا المؤمنون أجمع، والزنا عندهم إشارة إلى الميل للدنيا وشهواتها، وفى قوله تعالى (الزاني لا ينكح إلا زانية) الخ. وقوله تعالى (الحيثيات للخبثين) الخ إشارة إلى أنه لا ينبغي للاختيار معاشره بالإشارة إن الطيور على أشباهها تقع. وفى قوله تعالى (لا تحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم) إشارة إلى أنه لا ينبغي لمن يشنع عليه المنكرون من المشايخ أن يحزن من ذلك ويظنه شراً له فإنه خير له موجب لترقيته •

وفى قوله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل) الخ إشارة إلى أنه ينبغي للشيخ والأكابر أن لا يهجروا أصحاب العثرات وأهل الزلات من المريدن وأن لا يقطعوا إحسانهم وفيوضاتهم عنهم، وفى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأسوا وتسألوا على أهلها) إشارة إلى أنه لا ينبغي لمن يريد الدخول على الأولياء أن يدخل حتى يجد روح القبول والاذن بافاضة المدد الروحاني على قلبه المشار إليه بالاستئناس فإنه قد يكون الولي حال لا يليق للدخول أن يحضره فيه وربما يضره ذلك، وأطرد بعض الصوفية ذلك فيمن يريد الدخول لزيارة قبور الأولياء قدس الله أسرارهم فقال: ينبغي لمن أراد ذلك أن يقف بالباب على أكمل ما يكون من الأدب ويجمع حواسه ويعتمد بقلبه طالباً للاذن ويجعل شيخه واسطة بينه وبين الولي المزور فى ذلك فإن حصل له انشراح صدر ومدد روحاني وفيض باطني فلا يدخل وإلا فليرجع، وهذا هو المعنى بادب الزيارة عندهم ولم نجد ذلك عن أحد من السلف الصالح. والشيعية عند زيارتهم للائمة رضى الله تعالى عنهم يتأدى أحدهم أَدْخَلَ بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَوْ بِابْنِ بَنَتِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَوْ نَحْوِهِ ذَلِكَ وَيَزْعُمُونَ أَنَّ عَلَامَةَ الْإِذْنِ حُصُولُ رَقَةِ الْقَلْبِ وَدَمْعُ الْهَيْئَةِ وَهُوَ أَيْضًا مِمَّا لَمْ

نعرفه عن أحد من السلف ولا ذكره فقهاؤنا وما أظنه إلا بدعة ولا يعد فاعلها إلا مضحكة للعقلاء، وكون المزور حيا في قبره لا يستدعي الاستئذان في الدخول لزيارته، وكذا ما ذكره بعض الفقهاء من أنه ينبغي للزائر التأدب مع المزور كما يتأدب معه حيا كما لا يخفى. وقد رأيت بعد كتابتي هذه في الجوهر المنتظم في زيارة القبر المعظم صلى الله تعالى على صاحبه وسلم لابن حجر المكي مانعه، قال بعضهم: وينبغي أن يقف - يعني الزائر - بالباب وقفة لطيفة كالمستأذن في الدخول على العطاء انتهى *

وفيه أنه لا أصل لذلك ولا حال ولا أدب يقتضيه انتهى. ومنه يعلم أنه إذا لم يشرع ذلك في زيارة قبره عليه الصلاة والسلام فعدم مشروعيته في زيارة غيره من باب أولى فاحفظ ذلك والله تعالى يعصمنا من البدع وإياك. وقيل في قوله تعالى (قل للؤمنين يغضوا من أبصارهم) الخ إن فيه أمرا بغض بصر النفس عن مشتهيات الدنيا وبصر القلب عن رؤية الأعمال ونعيم الآخرة وبصر السر عن الدرجات والقربات وبصر الروح عن الالتفات إلى ما سوى الله تعالى وبصر الهمة عن أن يرى نفسه أهلا لشهود الحق تنزيها له تعالى واجلالا، وأمرا بحفظ فرج الباطن عن تصرفات الكونين فيه، والاشارة بامر النساء بعدم ابداء الزينة للإلصاق استثنى إلى أنه لا ينبغي لمن تزين بزينة الاسرار أن يظهرها لغير المحارم ومن لم يسترها عن الأجانب. وبقوله تعالى (وانكحوا الايامى منكم) الخ إلى النكاح الممنوع وهو أن يودع الشيخ الكامل في رحم القلب من صلب الولاية نطفة استعداد قبول الفيض الالهي. وقد أشير إلى هذا الاستعداد بقوله سبحانه (إن يكونوا فقراء، يغنيهم الله من فضله) ثم قال جل وعلا (وليستعفف) أى ليحفظ (الذين لا يجدون) شيئا في الحال أرحام قلوبهم عن تصرفات الدنيا والهوى والشيطان (حتى يغنيهم الله من فضله) بأن يوفق لهم شيئا كاملا أو يخصهم سبحانه بجذبة من جذباته، وأشير بقوله تعالى (والذين يتغنون الكتاب) الخ إلى أن المريد إذا طلب الخلاص عن قيد الرياضة لزم اجابته ان علم فيه الخير وهو التوحيد والمعرفة والتوكل والرضا والقناعة وصدق العمل والوفاء بالعمد ووجب أن يؤتى بمض المواهب «١» التي خصها الله تعالى بها الشيخ، وأشير بقوله تعالى (ولا تكرهوا) الخ إلى أن النفس إذا لم تكن مائلة إلى التصرف في الدنيا لم تذكره عليه. ولهم في قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) كلام طويل عريض وفيما قدمنا ما يصاح أن يكون من هذا الباب، وذكر أن قوله تعالى (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله) مما يدخل في عمومه أهل الطريقة العلمية النقشبندية الذين حصل لهم الذكر القلبي ورسخ في قلوبهم بحيث لا يغفلون عنه سبحانه في حال من الأحوال وهذا وإن ثبت لغيرهم أيضا من أرباب الطرائق فأما ثبت في النهايات دون المبادئ كما ثبت لأهل تلك الطريقة. وفي مكتوبات الامام الرباني قدس سره ما يغني عن الاطالة في شرح أحوال هؤلاء القوم وبيان منزلتهم في الذكر والحضور بين سائر الاقوام حشرنا الله تعالى وإياهم تحت لواء النبي عليه الصلاة والسلام، وقيل إن قوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نورا فإنه له نور) إشارة لماود في حديث «خلق الله تعالى الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فن أصابه منه اهتدى ومنه أخطأه ضل» والله تعالى الموفق لصالح العمل ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الخ استئناف خوطب به النبي ﷺ

للايذان كما في إرشاد العقل السليم بأن الله تعالى قد أفاض عليه أعلى مراتب النور وأجلاها وبين له من أسرار الملك والمملوك أدقها وأخفها . وقال الطبرسي . هو بيان الآيات التي جعلها نوراً والخطاب له عليه الصلاة والسلام والمراد به جميع المكلفين والمهزمة للتعزير والرقبة هنا بمعنى العلم والظاهر أن إطلاقها عليه حقيقة . وقيل هي حقيقة في الابصار وإطلاقها على العلم استعارة أو مجاز لعلاقة اللزوم ، وأياً ما كان فالمراد الم تعلم بالوحي أو بالمكاشفة أو بالاستدلال أن الله تعالى ينزهه أننا فاقنا في ذاته وصفاته وأفعاله عن كل ما لا يليق بشأنه الجليل من نقص أو خلل تنزيهاً معنوا تفهمه العقول السليمة جميع من في السموات والأرض من العقلاء وغيرهم كأننا ما كان فان كل موجود من الموجودات الممكنة مركباً بأن أو بسيطاً فهو من حيث ذاته وجوده وأحواله المتجددة له يدل على صانع واجب الوجود متصف بصفات الكمال ينزهه عن كل ما لا يليق بشأن من شأنه الجليل وقد نبه سبحانه على كمال قوة تلك الدلالة وغاية وضوحها حيث عبر عنها بما يخص العقلاء من التسبيح الذي هو أقوى مراتب التنزيه وأظهرها تنزيلاً للسان الحال منزلة لسان المقال وتخصيص التنزيه بالذكر مع دلالة ما فيها على اتصافه تعالى بنعوت الكمال أيضاً لما أن مساق الكلام لتبسيط حال الكفرة في إخلالهم بالتنزيه يجعلهم الجادات شركاء له سبحانه في الألوهية ونسبتهم إياه عز وجل إلى اتخاذ الولد ونحو ذلك مما تعالى الله عنه علواً كبيراً ، وإطلاق من على العقلاء وغيرهم بطريق التغليب ، ولا يفتى عن اعتباره أو اعتبار مجاز مثله إسناد التسبيح المختص بالعقلاء بحسب الظاهر كما توهمه بعض الأجلة وحمل بعضهم التسبيح على معنى مجازي شامل لتبسيط العقلاء وغيرهم ويسمى عموم المجاز . ورد بأن بعضاً من العقلاء هم الكفرة من الثقلين لا يسبحونه بذلك المعنى قطعاً وإنما تسبيحهم ما ذكر من الدلالة التي يشاركون فيها غير العقلاء أيضاً . وفي ذلك من تخطئهم وتعييرهم ما فيه ، والقول بأن الكفرة يسبحون كالمؤمنين لكن من حيث لا يشعرون كما قال الحلاج : جحودي لك تقديس بما لا يقبله ذوو العقول وحرى بأن لا يكون من المقبول ، وقال بعضهم إذا كانت من للتغليب يندرج في عمومها العقلاء المطيعون والعقلاء العاصون وغير العقلاء . مطلقاً فيحمل التسبيح على معنى مجازي يصح نسبته إلى كل ما ذكر وأى مانع من ذلك وهو كما ترى *

واستظهر أبو حيان إبقاء التسبيح على ظاهره وتخصيص من بالعقلاء المطيعين وما ذكر أولاً أولى *

(وَالطَّيْرُ) بالرفع عطفاً على (من) وتخصيصها بالذكر عليه مع اندراجها في جملة ما في الأرض لعدم استمرار قرارها فيها واستقلالها بصنع بارع وإنشاء رافع قصد بيان تسييحها من تلك الجهة لوضوح انبائها عن كمال قدرة صانها ولطف تدبير مبدعها حسبما يعرب عنه التقييد بقوله تعالى : (صَافَّاتُ) أي تسبحه الطير حال كونها صافات أجنتها فان أعطاه تعالى للأجرام الثقيلة ما يتمكن به من الوقوف في الجو والحركة كيف شاء من الاجنحة والاذناب الخفيفة وإرشادها إلى كيفية استعمالها بالقبض والبسط والتحرك يمينا وشمالاً ونحو ذلك حجة واضحة الدلالة على كمال قدرة الصانع المجيد ، وغاية حكمة المبدى المعيد ، والعطف على ما استظهره أبو حيان على (من) أيضاً وقد صرح بذلك ونقل عن الجمهور أن تسييحها حقيقى وظاهره أنه على نحو تسبيح العقلاء من الثقلين ، ولعل ملتزم ذلك لا ياتزم وجوب كون التسبيح الحقيقي بالألفاظ المألوفة لنا وإلا لا ينسب القول بأن تسييحها حقيقى مع هذا الوجوب لفقد الألفاظ المألوفة لنا منها ، ويجوز أن يقال : إنه

تعالى لهم الطير تسبيحاً مخصوصاً يليق بها هو غير التسبيح الحالى الذى هو الدلالة السابقة. ويقدر فعل رافع لها يراد منه ذلك المعنى المأمور أى ويسبح الطير، وتخصيص تسبيحها بذلك المعنى بالذكر لما أن أصواتها أظهر وجوداً وأقرب حملاً على التسبيح لكن التقيد بالحال على هذا حاله فى الحسن دون حاله على ما سبق •

وقرأ الأعرج (والطير) بالنصب على أنه مفعول معه، وقرأ الحسن. وخارجة عن نافع (والطير صفات) برفعهما على الابتداء والخبرية، والظاهر على هذه القراءة أن قوله تعالى ﴿كُلُّ قَدْعَةٍ صَلَاحٌ وَتَسْبِيحٌ﴾ خبر بعد خبر وعلى قراءة الجمهور استئناف جى. به لبيان كمال عراقة كل واحد مما ذكر من الطير وما اندرج فى عموم (من فى السموات والأرض) فى التنزيه ورسوخ قدمه فيه بتمثيل حاله بحال من يعلم ما يصدر عنه من الافاعيل فيفعلها عن قصد ونية لا عن اتفاق بلا روية، وقد أدمع سبحانه فى تضاعيفه الاشارة إلى أن لكل واحد من الاشياء المذكورة مع ما ذكر من التنزيه حاجة ذاتية اليه تعالى واستفاضة منه عز وجل لما يهيمه بلسان استعداد، وتحقيقه أن كل واحد من الموجودات الممكنة فى حد ذاته بمنزلة عن استحقاق الوجود لكنه مستعد لأن يفيض عليه منه تعالى ما يليق بشأنه من الوجود وما يتبعه من السكالات ابتداء وبقاء فهو مستفيض منه تعالى على الاستمرار فيفيض عليه فى كل آن من فنون الفيوض المتعلقة بذاته وصفاته ما لا يحيط به نطاق البيان بحيث لو انقطع ما بينه وبين العناية الربانية من العلاقة لا نعدم المارة، وقد عبر عن تلك الاستفاضة المعنوية بالصلاة التى هى الدعاء والالتئال لتكميل التمثيل، وتقديمها على التسبيح فى الذكر لتقدمها عليه فى الرتبة كذا فى إرشاد العقل السليم، والكلام عليه استعارة تمثيلية والمضاف اليه الذى ناب عنه تنوين (كل) ما يشمل المذكور المصرح به والمتدرج تحت العموم حتى الجماد وضمير (علم) وكذا ضمير (صلاته وتسبيحه) لكل واحد واليه ذهب الزجاج •

وزعم بعضهم أنه يكون فى (علم) على ذلك استعارة تبعية وقال فى بيان ذلك: إنه يشبه دلالة كل واحد من المذكورين على الحق بلسان الحق والمقال وميل كل منهم إلى النفع اختياراً أو طبعاً بعلم التسبيح والصلاة فيطابق على كل واحد من تلك الدلالة والميل اسم العلم على سبيل الاستعارة ويشقت منه لفظ علم، ومن له أدنى ذوق لا يرتضيه، وجوز أيضاً أن يكون الصلاة مجازاً عن الميل والتسبيح مجازاً عن الدلالة ومع هذا قيل إنه وإن صح غير مناسب للتمثيل، وزعم بعض أن الأولى أن يجعل المضاف اليه غير شامل للجهد وليس بذلك، وجوز أن يكون ضميراً (صلاته وتسبيحه) لله تعالى على أن الاضافة للفعول، وجوز أن يكون لكل واحد مما فى السموات والأرض ويكون ضمير (علم) لله عز وجل، وقال غير واحد: يجوز أن لا يكون هناك استعارة والعلم على حقيقته ويراد به مطلق الادراك ويراد بما ناب عنه التنوين أنواع الطير أو أفرادها وبالصلاة والتسبيح ما ألهمه الله عز وجل كل واحد من الدعاء والتسبيح المخصوصين به، ولا بعد فى هذا الإلهام فقد ألهم سبحانه كل نوع من أنواع الحيوانات علوماً دقيقة لا يكاد يهتدى إليها جهاذة العقلاء. وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره أصلاً كيف لا وإن القنفذ مع كونه أبعد الحيوانات من الادراك قالوا: إنه يحس بالشم والجنوب قبل هبوبها فيغير المدخل إلى جحره، والجملة على هذا لبيان كمال الرسوخ فى الأمرين وأن صدورهما عن الطير ليس بطريق الاتفاق بلا روية بل عن علم واتقان نظير ما مر لكن لا على سبيل التمثيل، وقد فعل رافع للطير

عليه أى ويسبح الطير كما تقدم ولم يحمل معطوفة على (من) مرفوعة برافعها قيل لأنه يؤدي إلى أن يراد بالتسبيح الدال عليه الفعل المذكور معنى مجازى شامل للتسبيح المقاتل والحال من العقلاء وغيرهم ، وقد تقدم ما فيه ، وجوز جعل ما ناب عنه التزيين ما يشمل الطير وغيره من المندرج في العموم السابق ، وفيه أن مما اندرج في العموم الجراد ولا يفسب اليه العلم وإن كان معنى مطلق الإدراك والتزم أنه علماء أنه سبحانه ألهمه صلاة وتسبيحا لا تقين به ما لا يرتضيه كثير من الناس ، وقد تقدم لك ما يتعلق بهذا المقام في سورة الاسراء فنذكر • وجوز بعضهم على تقدير حمل العلم على المعنى الحقيقي أن يكون عطف التسبيح على الصلاة من عطف التفسير ، وأنت تعلم أنه إذا قبل ذلك على ذلك التقدير فما المانع من قبوله على التقدير السابق من جعل الاستعارة تشيلية ، نعم يفوت حينئذ الادماج الذي أشير اليه فيما مر وهو ليس بمانع ، والحق أن احتمال التفسير بعيد ولا داعي إلى ارتكابه بل يفوت عليه ما يفوت كما لا يخفى ، وقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ٤١ ﴾ أى بالذي يفعلونه اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبله ، و(ما) إما عبارة عن الدلالة الشاملة لجميع الموجودات من العقلاء وغيرهم والتعبير عنها بالفعل مسندا إلى ضمير العقلاء لما أشيرنا اليه أول الكلام ، وإما عبارة عنها وعن التسبيح الخاص بالطير معا أو عن تسبيح الطير فقط فالفعل على حقيقته وإسناده إلى ضمير العقلاء لماسر ، والاعتراض حينئذ مقرر لتسبيح الطير فقط وعلى الأولين لتسبيح الكل ، وإما عبارة عن الأعم من الصلاة والتسبيح وغيرهما من الأفعال الصادرة عن في السموات والأرض والأحوال المعارضة له والاعتراض حينئذ مقرر لمضمون (كل قد علم) أى الله تعالى صلاته وتسبيحه وأمر التعبير بالفعل والاستناد إلى ضمير العقلاء لا يخفى ، ولتعدد الأوجه فيما مر تعددت الاحتمالات هنا فتأمل ولا تغفل .

وقرأ الحسن . وعيسى . وسلام . وهرون عن أبي عمرو (تفعلون) بناء الخطاب ، وفيه ما قيل وعيد وتخويف ولعل الظاهر أن الخطاب فيه للكفرة ، وربما يجوز أن يكون ضمير الجمع على قراءة الجمهور لهم أيضا على أن المراد بالجملة تخويفهم لاعتراضهم عن تسبيحه تعالى بعد أن أخبر سبحانه عمر بن الخطاب بأنه قد علم صلاته وتسبيحه ، وهذا وإن كان بعيدا إلا أن في القراءة المذكورة نوع تأييد له ﴿ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ لا لغيره تعالى استغلالا وأشتراكا لأنه سبحانه الخالق لها ولما فيها من الذرات والصفات وهو المتصرف في جميعها إيجادا وإعداما وإبداء وإعادة ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِلَى اللَّهِ ﴾ أى اليه عز وجل خاصة لإلإى غيره أصلا ﴿ الْقَصِيرُ ٤٢ ﴾ أى رجوع الكل بالفناء والبعث يران لاختصاص الملك به تعالى في المنتهى إثر بيان اختصاصه به تعالى في المبدأ ، وقيل : إن الجملة لبيان أن ما يرى من ظهور بعض الآثار على أيدي المخلوقات لا يتنافى المحصر السابق بإفادة أن الانتهاء اليه تعالى لا إلى غيره ويكفي ذلك في المحصر ولعل الأول أولى ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لثبوتية المهابة والاشعار بعلية الحكم ، وقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَرْجِي سَحَابًا ﴾ الخ كالتأكيذ لما قبله والتتوير له والازجاء سوق الشيء برفق وسهولة ، وقيل : سوق الثقل برفق وغلب على ما ذكر بعض الأجلة في سوق شيء يسير أو غير معتد به ، ومنه البضاعة المزجاة أى المسوقة شيئا بعد شيء على قلة وضئف ، وقيل : أى التي ترجى أى تدفع للرغبة عنها ، وفي التعبير يبرز على ما ذكر إنما إلى أن السحاب

بالنسبة إلى قدرته تعالى بما لا يعتد به ، وهو اسم جنس جمعي واحد سحابة ، والمعنى كما في البحر يسوق سحابة إلى سحابة ﴿ ثُمَّ يُؤَلَّفُ بَيْنَهُمْ ﴾ بأن يوصل سحابة بسحابة ، وقال غير واحد : السحاب واحد كالعلماء والمراد يؤلف بين أجزائه وقطعه وهذا لأن بين لا تنضاف لغير متعدد وبهذا التأويل يحصل التعدد كما قيل به في قوله : بين الدخول والخروج ، واستغنى بعضهم عنه بجعل السحاب اسم جنس جمعي على ما سمعت *

وقرأ ورش عن نافع (يولف) غير مهموز ﴿ ثُمَّ يُجَعِّلُهُ رُكَّامًا ﴾ أي متراكبا بعضه فوق بعض ﴿ فَتَرَى الْوَدْقَ ﴾ أي المطر شديدا كان أو ضعيفا إثر تراكبه وتكاثفه ، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي جيلة عن أبيه أنه فسر الودق بالبرق ولم نره لغيره والذي رأيناه في معظم التفاسير وكتب اللغة أنه المطر ﴿ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ ﴾ أي من فترته ومخارجه التي حدثت بالترام والانهصار وهو جمع خلل كجبال وجبل ، وقيل : هو مفرد كجباب وحجاز ، وأيد بقراءة ابن عباس . وابن مسعود . وابن زيد . والضحاك . ومعاذ الغنبري عن أبي عمرو . والزعفراني من (خلله) والمراد حينئذ الجنس ، والجيلة في موضع الحال من (الودق) لأن الرؤية بصرية ، وفي تعقيب الجعل المذكور برؤيته خارجا لا بخروجه من المبالغة في سرعة الخروج على طريقة قوله تعالى : (فقلنا اضرب بعصاك البحر فانفلق) ومن الاعتناء بتقرير الرؤية ما لا يخفى ﴿ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ أي من السحاب فانزل ماعلاك سماء ، وكان العدول عنه إلى السماء للإيحاء إلى أن للسمو مدخلا فيما ينزل بناء على المشهور في سبب تكون البرد ، وجوز أن يراد بها جهة العلو وللإيحاء المذكور ذكرت مع التنزيل ﴿ مِنْ جِبَالٍ ﴾ أي من قطع عظام تشبه الجبال في العظم على التشبيه البليغ كما في قوله تعالى : (حتى إذا جعله نارا) والمراد بها قطع السحاب ، ومن الغريب الذي لا تساعد اللغة كما في الدرر والغرر الرضوية قول الاصهار : إن الجبال ما جعله الله تعالى أي خلقه من البرد ﴿ فِيهَا ﴾ أي في السماء ، والجار والمجرور في موضع الصفة لجبال ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ بَرْدٍ ﴾ وهو معروف ، وسمى بردا لأنه يبرد وجه الأرض أي يقشره من بردت الشيء بالبرد مفعول (ينزل) على أن من تبعية ، وقيل : زائدة على رأى الاخفش والأوليان لا ابتداء الغاية ، والجار والمجرور الثاني بدل من الأول بدل اشتغال أو بعض أي ينزل مبتدأ من السماء من جبال كائنة فيها بعض برد أو بردا *

وزعم الحوفي أن **أ** من الثانية للتبعض كالثالثة مع قوله بالبدلية وهو خطأ ظاهر ، وقيل : من الأولى ابتدائية والثانية للتبعض واقعة موقع المفعول ، وقيل : زائدة على رأى الاخفش أيضا والثالثة للبيان أي ينزل مبتدأ من السماء بعض جبال أو جبالا كائنة فيها التي هي برد فالمنزل برد ، وعن الاخفش إن (من) الثانية ومن الثالثة زائدتان وكل من المجرورين في محل نصب أما الأولى فمفعولة لينزل وأما الثانية فمفعولة منه أي ينزل من السماء جبالا بردا وما آله ينزل من السماء بردا

وقال الفراء : هما زائدتان إلا أن المجرور باولهما في موضع نصب على المفعولة والمجرور بثانيتهما في موضع رفع لما على أنه مبتدأ و (فيها) خبره والضمير من (فيها) للجبال أي ينزل من السماء جبالا في تلك الجبال برد لاشئ آخر من حصي وغيره ، وإما على أنه فاعل (فيها) لأنه قد اعتمد على الموصوف أعني الجبال وضمير راجع إليها أيضا . والمراد بالجبال على غيره أقول الكثرة مجازا وقد جاء استعمالها فيها كذلك في قول ابن مقبل :

إذا مات عن ذكر القوافي فلن ترى لها شاعرا منى أطب وأشعرا
وأكثر بيتا شاعر ضربت له بطون جبال الشمر حتى تيسرا
ويقال: عنده جبل من ذهب وجبل من علم، وعن مجاهد، والكلي وأكثر المفسرين أن المراد بالسما، المظلة
وبالجبال حقيقة قالوا: إن الله تعالى خلق في السماء جبالا من برد كما خلق في الأرض جبالا من حجر وليس
في العقل ما ينفيه من قاطع فيجوز إبقاء الآية على ظاهرها كما قيل، والمشهور بين أهل الحكمة أن انبعاث قوى
السماء وبات وأشعتها قديوم يجب تصعيد أجسام لطيفة مرتفعة عن الماء متمزجة مع الهواء وهي التي تسمى بخارا
ولتقله بالنسبة إلى الدخان لرطوبته ويسد الدخان يقف في حيز الهواء بحيث لا يكرن واصلًا إليه الحرارة الكائنة
من الشعاع المنعكس عن جرم الأرض ويكون متباعدا عن المتسخن بحرارة التارفيق في الطبقة الباردة من الهواء
فيبرد ويتكاثف بالتصاعد شيئا فشيئا فيرتكز منه سحاب فيقطر مطرا إما كالماء أو بهضه ويتفرق بعضه لبقائه على
صورته الهوائية واستحالة ما قطر إلى صورته المائية فإن طال مسافتها اتصلت فكانت قطراتها أكبر وإن اشتد
البرد عليها صارت بردا أو زلات ثلجا وامتنع تصاعد البخار عند ذلك فيبرد وجه الأرض مع برد الجو فيكون
من ذلك البرد القوى فإن صادف ريحا اشتد البرد لازالت البخار الأرضي وإن لم يصادف ريحا أذاب البخار
الثلج وسخن وجه الأرض، وذكرنا أنه كلما طال المسافة حتى اتصلت وكبرت القطرات وصادف البرد كان
البرد أكبر مقدارا وقد ينعقد المطر بردا داخل السحاب ثم ينزل وذلك في الربيع عند ما يصيبه سخونة من
خارجة فينبط البرودة في داخله عند انحلاله قطرات فيجمد وقد يكون البخار أكثر تكاثفا فلا يقرى على
الارتفاع ويبرد بسرعة بما يوافيه من برد الليل لعدم الشعاع، وليس بحيث يصير سحابا فيكون منه الطل
وقد يجمد في الأعلى قبل تراكمه فيكون منه الصقيع وقد يتكاثف الهواء لافراط البرد فينعقد سحابا ومطر
بحاله، والحق أن كل ذلك مستند إلى إرادة الله عز وجل ومشيئته سبحانه المبنية على الحكم والمصالح والأسباب
التي ذكرت عادية ولا أرى بأسا بالقول بذلك وباعتبار أن أول الأسباب القوى السماوية وأشعتها صحت أن
يقال: إن الانزال مبتدأ من السماء على ما أشار إليه العلامة البيضاوي في الكلام على سورة البقرة، وحمل
الآية على ما يوافق المشهورة لا يخل بحزالتها بل هي عليه أجزل وعن شكوك العوام أبعد لاسيما أهل الجبال
الذين قد يمتطرون وينزل على أرضهم البرد وهم فوق الجبال في الشمس (فَصَيْبُ به) أي بما ينزل من البرد
(مَنْ يَشَاءُ) أي يصيبه فينال ما يناله من ضرر في ماله ونفسه (وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ) أن يصرفه عنه فينجو
من غائلته، ورجوع الضميرين إلى البرد هو الظاهر •

وفي البحر يحتمل رجوعهما إلى (الودق) والبرد وجرى فهما مجرى اسم الإشارة كأنه قيل فيصيب بذلك
ويصرف ذلك والمطر أغلب في الإصابة والصرف وأبلغ في المنفعة والامتنان اه وفيه بعد ومنع ظاهر •
(يَكَادُ سَنَابِرُهُ) أي ضربه برق السحاب الموصوف بامر من الأجزاء والتأليف وغيرهما، وإضافة البرق إليه
قبل الإخبار بوجوده فيه للايذان بظهور أمره واستغنائه على التصريح به وعلى ما سمعت عن أن بجيلة لا يحتاج
إلى هذا ورجوع الضمير إلى البرد أي برق البرد الذي يكون معه ليس بشئ، وتقدم الكلام في حقيقة البرق فقد ذكره
وقرأ طلحة بن مصرف (سناه) بمدودا (برقه) بضم الباء وفتح الراء جمع برقة بضم الباء وهي المقسدار

من البرق كالغرفة . واللمعة ، وعنه أيضا أنه قرأ (برقه) بضم الباء والراء أتبع حركة الراء لحركة الباء كما قيل نظيره في (ظلمات) والسناء ممدوداً بمعنى علو وارتفاع الشأن ، وهو هنا كناية عن قوة الضوء ، وقرئ (يكاد سنا) بادغام الدال في السين (يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ ٤٣) أى يخطئها من فرط الاضائة وسرعة ورودها ، وفي إطلاق الابصار مزيد تهويل لآمره ويان لشدة تأثيره فيها كأنه يكاد يذهب بها ولو عند الإغماض وهذا من أقوى الدلائل على كمال القدرة من حيث أنه توليد للضد من الضد .

وقرأ أبو جعفر (يذهب) بضم الياء وكسر الهاء ، وذهب الاخفش . وأبو حاتم إلى تخطئه في هذه القراءة قالا : لأن الباء تصاقب الهزة ، ولا يجوز اجتماع أداتى تعدي ، وقد أخطأ في ذلك لأنه لم يكن ليقرأ إلا بما روى . وقد أخذ القراءة عن سادات التابعين الآخذين عن جلة الصحابة أبى وغيره رضى الله تعالى عنهم ولم ينفرد هو بها كما زعم الزجاج بل قرأ أيضا كذلك شيبة وخرج ذلك على زيادة الباء أى يذهب الابصار وعلى أن الباء بمعنى من كما في قوله :

فلمت فاما قابضا بقرونها شرب التزيف يبرد ماء الحشرج

والمفعول مخدوف أى يذهب النور من الابصار ، وأجاز الجريرى كما نقل عنه الطيبي الجمع بين أداتى تعديته ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ بآتيان أحدهما بعد الآخر أو ينقص أحدهما وزاد الآخر أو بتغيير أحوالهما بالحر والبرد وغيرهما بما يقع فيهما من الأمور التى من جعلتها ما ذكر من اجزاء السحاب وترتب عليه ، وكان الجملة على هذا استئناف لبيان الحكمة فيما مر ، وعلى الأولين استئناف لبيان أنه عز وجل لا يتعاصها ما تقدم من الاجزاء وما بعده ، وقيل هى معطوفة على ما تقدم داخله في حيز الرؤية وأسقط حرف العطف لقصد التعداد وهو كما ترى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ إشارة إلى ما فصل آتفا ، وما فيه من معنى البعد مع قرب المشار اليه للايذان بعلو رتبته وبعد منزلته ﴿لَعِبْرَةً﴾ لدلالة واضحة على وجود الصانع القديم ووحدته وكمال قدرته وإحاطة علمه بجميع الأشياء ونفاذ مشيئته وتنزهه عما لا يليق بشأنه العلى ، ودلالة ذلك على الوحدة بواسطة برهان التمانع وإلا ففيه خفاء بخلاف دلالة على ما عدا ذلك فانها واضحة ﴿لَأَوَّلُ الْأَبْصَارِ ٤٤﴾ أى لكل من له بصيرة راجعها ويعملها فالأبصار هنا جمع بصير بمعنى البصيرة بخلافها فيما سبق . وقيل هو بمعنى البصر الظاهر كما هو المتبادر منه ، والتعبير بذلك دون البصائر للايذان بوضوح الدلالة .

وتعقب بأنه يلزم عليه ذهب حسن التجنيس وارتكاب ما هو كالإيهام ، واشتهر أنه ليس في القرآن جناس تام غير ما في قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة) وفيه كلام نقله السيوطى في الاتقان ناشئ عند مدق النظر من عدم الاتقان ، واستنبط شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى موصفا آخر وهو هذه الآية الكريمة وهو لا يتم إلا على ما قلنا ، وأشار اليه البيضاوى وغيره (١) ولعل من اختار المتبادر راعى أن حسن تلك الاشارة فوق حسن التجنيس فتأمل ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾ أى كل حيوان يدب على الأرض وأدخلوا في ذلك الطير والسماك ، وظاهر كلام بعض أئمة التفسير أن الملائكة والجن

يدخلون في عموم الدابة ، ولعلها عنده كل ما دب وتحرك مطلقا ومعظم اللغويين يفسرها بما سمعت ، والتاء فيها للنقل إلى الاسمية للتأنيث ، وقيل دابة واحد دباب كخائنة وخائن •

وقرأ حمزة . والكسائي . وابن وثاب . والأعشى (خائق) اسم فاعل (كل دابة) بالجر بالاضافة (من ماء) هو جزء مادته وخصه بالذكر لظهور مزيد احتياج الحيوان بعد كمال تركيبه اليه وأن امتزاج الأجزاء الترابية به إلى غير ذلك أوما مخصوص هو النطفة فالتنكير على الأول للأفراد النوعي ، وعلى الثاني للأفراد الشخصي • وجوز أن يكون عليهما لذلك وكلة (كل) على الثاني للتكثير كما في قوله تعالى (يجي اليه ثمرات كل شيء) لأن من الدواب ما يتولد لآعن نطفة . وزعم بعضهم أنها على الأول لذلك أيضا بناء على شمول الدابة للملائكة المخلوقين من نور وللجن المخلوقين من نار ، وادعى أيضا أن من الإنسان من لم يخلق من ماء أيضا وهو آدم . وعيسى عليهما السلام فإن الأول خلق من التراب والثاني خلق من الروح ولا يخفى ما فيه ، وجوز أن يعتبر العموم في (كل) ويراد بالدابة ما يخلق بالتوالد بقرينة من ماء أى نطفة وفيه بحث ، وقيل ما من شيء دابة كان أو غيره إلا وهو مخلوق من الماء فهو أصل جميع المخلوقات لما روى أن أول ما خلق الله تعالى جوهره فنظر إليها بيمين الهيبة فصارت ماء ثم خلق من ذلك الماء النار والهواء والنور وخلق منها المخلوق ، وأياما كان فن متعلقة بخلق ، وقال القفال واستحسنه الامام : هي متعلقة بمحذوف وقع صفة لدابة فالمراد الاخبار بانه تعالى خلق كل دابة كائنة أو متولدة من الماء فعموم الدابة عنده مخصص بالصفة وعموم (كل) على ظاهره • والظاهر أنه متعلق بخلق وهو أوفق بالمقام كما لا يخفى على ذوى الأفهام ، وتنكير الماء هنا وتعرفه في قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شيء حي) لأن القصد هنا إلى معنى الأفراد شخصا أو نوعا والقصد هناك إلى معنى الجنس وأن حقيقة الماء مبدأ كل شيء حتى ﴿فَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ كالحيات والسماك وتسمية حركتها مشيا مع كونها زحفا مجاز للبيان في إظهار القدرة وانها تزحف بلا آلة كمشية المشى وأقوى ، ويزيد ذلك حسنا ما فيه من المشاكاة لذكر الزاحف مع المشاشين ، ونظير ما هنا من وجهه قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) على رأى ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ﴾ كالانس والطير ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾ كالنعم والوحش •

والظاهر أن المراد أربع أرجل فيفيد إطلاق الرجل على ما تقدم من قوائم ذوات القوائم الأربع وقد جاء إطلاق اليد عليه وعدم ذكر من يمشى على أكثر من أربع كالمنكب وأم أربع وأربعين وغير ذلك من الحشرات لعدم الاعتداد بها مع الإشارة إليها بقوله سبحانه ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ أى بما ذكر وما لم يذكر بسيطا كان أو مركبا على ما يشاء من الصور والأعضاء والحركات والطباع والقرى والأفاعيل . وزعم الفلاسفة أن اعتناء ماله أكثر من أربع من الحيوان إنما هو على أربع ولا دليل لهم على ذلك . وفي مصحف أبي ومنهم من يمشى على أكثر وهو ظاهر في خلاف ما يزعمون لكنه لم يثبت قرآنا ، وتذكر الضمير في (منهم) لتغليب العقلاء ، وبني على تغليبهم في الضمير التعبير بمن واقعة على ما لا يعقل قاله الرضى ، وظاهر بعض العبارات يشعر باعتبار التغليب في (كل دابة) وليس بمراد بل المراد أن ذلك لما شمل العقلاء وغيرهم على طريق الاختلاط لزم اعتبار ذلك في الضمير العائد عليه وتغليب العقلاء فيه ، ويفهم من كلام بعض المحققين أن

لا تغليب في (من) الأولى والثالثة بل هو في الثانية فقط ، وقد يقال : لا تغليب في الثلاثة بعد اعتباره في الضمير فتدبر . وترتيب الأصناف حسبما رتب لتقديم ما هو أعرف في القدرة ؛ ولا ينافي ذلك كون المشى على البطن بمعنى الزحف مجازاً كما توهم ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الضمير لتفخيم شأن الخلق المذكور والایذان بأنه من أحكام الألوهية ، والاطهار في قوله سبحانه ﴿ لَنْ أَلَهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٤٥ ﴾ أى فيفعل ما يشاء كما يشاء لذلك أيضاً مع تأكيد استقلال الاستئناف التاميلي ﴿ لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُبِينَاتٍ ﴾ أى لكل ما يليق بيبانه من الأحكام الدينية والاسرار التكوينية أو واضحات في أنفسها ، وهذا كالمقدمة لما بعده ولذا لم يأت بالمعاطف فيه كما أتى سبحانه به فيما مر من قوله تعالى (ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات ومثلاً من الذي خلوا) الآية ، ومن اختلاف المساق يعلم وجه ذكر (اليكم) هناك وعدم ذكره هنا *

﴿ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ هدايته بتوفيقه للنظر الصحيح فيها والتدبر لمعانيها ﴿ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٤٦ ﴾ موصل إلى حقيقة الحق والفوز بالجنت ﴿ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ ﴾ شروع في بيان أحوال بعض من لم يشأ الله تعالى هدايته إلى صراط مستقيم وهم صنف من الكفرة الذي سبق وصف أعمالهم . أخرج ابن المنذر وغيره عن قتادة أنها نزلت في المنافقين وروى عن الحسن نحوه ، وقيل نزلت في بشر المنافق دغا يهودى في خصومة بينهما إلى رسول الله ﷺ ودعا هو اليهودى إلى كعب بن الأشرف ثم تحاكما إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فحكم لليهودى فلم يرض المنافق بقضائه عليه الصلاة والسلام : قال : نتحاكم إلى عمر رضى الله تعالى عنه فلما ذهب إليه قال له اليهودى : قضى لى النبي ﷺ فلم يرض بقضائه فقال عمر للمنافق : أكل لك ؟ فقال : نعم فقال : مكانك حتى أخرج اليك فدخل رضى الله تعالى عنه بيته وخرج بسيفه فضرب عنق ذلك المنافق حتى برد وقال : هكذا أقضى لمن لم يرض بقضاء الله تعالى ورسوله ﷺ فنزلت ، وقال جبريل عليه السلام : إن عمر فرق بين الحق والباطل فسمى لذلك الفاروق ، وروى هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ه وقال الضحاك : نزلت في المغيرة بن وائل كان بينه وبين على كرم الله تعالى وجهه خصومة في أرض فتقاسما فوقع لعل ما لا يصيبه الماء إلا بمشقة فقال المغيرة : بعت أرضك فباعها إياه وتقابضا فقبل المغيرة : أخذت سبعة لا ينالها الماء فقال لعل كرم الله تعالى وجهه : قبض أرضك فأنما اشتريتها إن رضيتها ولم أرضها فإن الماء لا ينالها فقال على : قد اشتريتها ورضيتها وقبضتها وانت تعرف حالها لا أقبلها منك ودعا إلى أن يخاصمه إلى رسول الله ﷺ فقال : أما محمد فاست آتبه فانه يغضنى وأنا أخاف أن يحيف على فنزلت ، وعلى هذا وما قبله جمع الضمير لعموم الحكم أو لأن مع القائل طائفة يساعدونه ويشايعون في تلك المقالة كما في قولهم بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل واحد منهم ، وإعادة الباء للبالغة في دعوى الايمان وكذا التعبير عنه ﷺ بعنوان الرسول وقولهم مسح ذلك ﴿ وَأَطَعْنَا ﴾ أى وأطعنا الله تعالى والرسول ﷺ في الأمر والنهى ﴿ ثُمَّ يَتَوَلَّى ﴾ أى يعرض عما يقتضيه هذا القول من قبول الحكم الشرعى عليه ﴿ فَرِيقٌ مِنْهُمْ مَبْعُودٌ ﴾ أى من بعد ما صدر عنهم من ادعاء الايمان بالله تعالى وبالرسول ﷺ والطاعة لهما ، وما في ذلك من معنى البعد للايذان بكونه أمراً معتدا به واجب المراعاة ﴿ وَمَا أَوْلَتْكَ ﴾ إشارة إلى القائلين (آمنا) الخ وهم المنافقون

جميعهم لا إلى الفريق المتولى منهم فقط ، وما فيه من معنى البعد للايذان ببعد منازلهم في الكفر والفساد أى وما أولئك الذين يدعون الايمان والطاعة ثم يتولى بعضهم الذين يشاركونهم في العقد والعمل (بالمؤمنين ٤٧) أى المؤمنين حقيقة كما يعرب عنه اللام أى ليسوا بالمؤمنين المجهودين بالاخلاص والثبت عليه ، ونفى الايمان بهذا المعنى عنهم مقتضى لنفيه عن الفريق على أبلغ وجه وآكده ولذا اختير كون الإشارة اليهم ، وجوز أن تكون للفريق على أن المراد بهم فريق منافقون ، وضميم (يقولون) للمؤمنين مطلقا ، والحكم على أولئك الفريق بنفى الايمان لظهور أماراة التكذيب الذى هو التولى منهم ، و (ثم) على هذا حسبا قرره الطيبي للاستبعاد كأنه قيل كيف يدخلون في ذمرة المؤمنين الذين يقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يعرضون ويتجاوزون عن الفريق المؤمنين ويرغبون عن تلك المقالة وهذا بعيد عن العاقل المعيز ، وعلى الأول حسبا قرره أيضا للتراخي في الرتبة إيدانا بارتفاع درجة كفر الفريق المتولى عنهم انحطاط درجة أولئك *

وفي الكشف أن الكلام على تقدير كون الإشارة إلى القائمين لا إلى الفريق المتولى وحده كالأستدراك وفيه دلالة على ترغل المتولين في الكفر وأصل الكفر شامل للطائفتين ، وأما على تقدير اختصاص الإشارة بالمتولين ففائدة (ثم) استبعاد التولى بعد تلك المقالة ، وفائدة الاخبار إظهار أنهم لم يثبتوا على قولهم كأنه قيل . يقولون هذا ثم يوجد فيهم ما يصادف فلا يكون في دليل خطابه أن غيرهم مؤمن انتهى ، وعليه فضمير (يقولون) للمناققين الشاملين للفريق المتولى لا للمؤمنين مطلقا على الوجهين فتأمل *

(وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم) أى وبين خصومهم ، وضمير (يحكم) للرسول عليه الصلاة والسلام ، وجوز أن يكون الضمير عائدا إلى ما يفهم من الكلام أى المدعوا إليه وهو شال الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام لكن المباشر للحكم هو الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وذكر الله تعالى على الوجهين لتفخيجه عليه الصلاة والسلام والايذان بجلالة محله عنده تعالى وأن حكمه في الحقيقة حكم الله عز وجل فقد قالوا: إنه إذا ذكر اسمان متعاطفان والحكم إنما هو لأحدهما كما في نحو قوله تعالى: (يخادعون الله والذين آمنوا) أفاد قوة اختصاص المعطوف بالمعطوف عليه وإنهما بمنزلة شئ واحد بحيث يصح نسبة أوصاف أحدهما وأحواله إلى الآخر ، وضمير (دعوا) يعود إلى ما يعود إليه ضمير (يقولون) أى وإذا دعوا المنافقون أو المؤمنون مطلقا (إذا فريق منهم معرضون ٤٨) أى فأجا فريق منهم الاعراض عن المحاكمة اليه عليه الصلاة والسلام ليكون الحق عليهم وعليهم بأنه صلى الله عليه وسلم لا يحكم إلا بالحق ، والجملة الشرطية شرح للتولى ومبالغة فيه حيث أفادت مفاجأتهم الاعراض عقب الدعوة دون الحكم عليهم مع ما في الجملة الاسمية الواقعة جزأ من الدلالة على الثبوت والاستمرار على ما هو المشهور ، والتعبير (بينهم) دون عليهم لأن المتعارف قول أحد المتخاصمين للآخر : اذهب معي إلى فلان ليحكم بيننا لا عليك وهو الطريق المنصف ، وقيل : هذا الاعراض إذا شبه عليهم الأمر ، ولذا قال سبحانه: (بينهم) لا عليهم وفي ذلك زيادة في المبالغة في ذمهم وفيه بحث *

(وإن يكن لهم الحق) أى لا عليهم كما يؤذن به تقديم الخبر (يأتوا إليه) أى إلى الرسول صلى الله

تعالى عليه وسلم ﴿مُذْنَعِينَ ٤٩﴾ متقادين لعلمهم بأنه عليه الصلاة والسلام يملكهم، والظاهر تعلق إلى بيان أن، وجوز تعلقها بمذنعين على أنها بمعنى اللام أو على تضمين الاذعان معنى الاسراع وفسره الزجاج بالاسراع مع الطاعة، وتقديم المعمول للاختصاص أو للفاصلة أوهما، وعبر بإذا فيأمر إشارة إلى تحقق الشرط وبأن هنا إشارة إلى عدم تحققه وفي ذلك أيضا ذم لهم.

وقوله تعالى: ﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْبِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ﴾ تريد لسبب الاعراض المذكور فدار الاستفهام ما يفهم من الكلام كأنه قيل: أسبب أعراضهم عن المحاكاة إليه ﷺ أنهم مرضى القلوب لكفرهم ونفاقهم أم سببه أنهم ارتابوا وشكوا في أمر نبوته عليه الصلاة والسلام مع ظهور حقيقتها أم سببه أنهم يخافون أن يحبف الله تعالى شأنه عليهم ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا نظير قولك أفه مرضاً أم غاب عن البلد أم يخاف من الواشي بعد قول: هجر الحبيب مثلاً فان كون المعنى أسبب هجره أن فيه مرضاً أم سببه أنه غاب عن البلد أم سببه أنه يخاف من الواشي ظاهر جداً وهو كثير في المحاورات إلا أن الاستفهام في الآية إنكارى وهو لانكار السببية، وقوله تعالى:

﴿بَلْ أَوَّلَتْكُمْ الظُّلُمُونَ ٥٠﴾ تعين للسبب بعد إبطال سببية جميع ما تقدم ففيه تأكيد لما يفيد الاستفهام كأنه قيل: ليس شيء مما ذكر سبباً لذلك الاعراض، أما الأولان فلائنه لو كان شيء منهما سبباً له لاعرضوا عن المحاكاة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم عند كون الحق لهم ولما أتوا إليه عليه الصلاة والسلام مذنعين لحكمه لتحقيق نفاقهم وارتبابهم حيث أيضاً، وأما الثالث فلائنفائه رأساً حيث كانوا لا يخافون الحيف أصلاً لعرفتهم بتفاصيل أحواله عليه الصلاة والسلام في الأمانة والثبات على الحق بل سبب ذلك أنهم هم الظالمون يريدون أن يظلموا من الحق له عليهم ولا يتأتى مرامهم مع الانقياد إلى المحاكاة إليه عليه الصلاة والسلام فيعرضون عنها لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم يقضى بالحق عليهم، فمناط النفي المستفاد من الاستفهام الانكارى والاضراب الإطالى في الأولين هو وصف سببتهما للاعراض فقط مع تحققهما في نفسيهما، وفي الثالث هو الأصل والوصف جميعاً، وإذا خص الارتباب بما له جهة مصححة لعروضه لهم في الجملة كما فعل البعض حيث جعل المعنى أم ارتابوا بأن رأوا منه صلى الله تعالى عليه وسلم تهمة فزالت ثقتهم وبقينهم به عليه الصلاة والسلام كان مناط النفي في الثاني كما في الثالث كذا قرره بعض الأجلة، و(أم) عليه متصلة وقد ذهب إلى أنها كذلك الزخشرى. والبيضاى حيث جعلاً ما تقدم نفسياً لسبب الاعراض إلا أن الأول جعل الاضراب عن الأخير من الأمور الثلاثة ووجه بأنه أدل على ما كانوا عليه وأدخل في الانكار من حيث أنه يناقض تسرعهم إليه صلى الله تعالى عليه وسلم إذا كان الحق لهم على الغير، والثاني جعله إضراباً عن الأخيرين منها لتحقيق القسم الأول، وقال: وجه التقسيم أن امتناعهم عن المحاكاة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم إما أن يكون لخلل فيهم أو في الحاكم، والثاني إما أن يكون محققاً أو متوقفاً وفسر الارتباب بروية مثل تهمة تزيل يقينهم ثم قال: وكلاهما باطلان فتعين الأول. أما الأول فظاهر. وأما الثاني فلأن منصب النبوة وفرط أمانته عليه الصلاة

والسلام بمنعه وظلمهم يعم خلال عقيدتهم وميل نفوسهم إلى الحيف ■

وقال العلامة الطيبي الحق أن بل إضراب عن نفس التقسيم وهو إضراب انتقالى كأنه قيل: دع التقسيم

فانهم هم السكاملون في الظلم الجامعون لتلك الأوصاف فلذلك صدوا عن حكومتك يدل عليه الاتيان باسم الإشارة والخطاب وتعريف الخبر بلام الجنس وتوسيط ضمير الفصل ، ونقل عن الامام ما يدل على أن أم منقطعة قال: أنبتهم على كل واحد من هذه الأوصاف فكان في قلوبهم مرض وهو النفاق فكان فيها ارنباب فكانوا يخافون الحيف ، ووجه الاضراب أن كلا مسبب عن الآخر علم على وجوده وزيادة ، واعترض بأنه لا يجب التسبب إلا أن يدعى في هذه المادة خصوصاً ، وصرح أبو حيان بأنها منقطعة وبأن الاستفهام للتوقيف والتوبيخ ليقروا بأحد هذه الأوجه التي عليهم في الاقرار بها ما عليهم ويستعمل في الذم والمدح كما في قوله :

ألسنت من القوم الذين تعاهدوا على اللؤم والفحشاء في سالف الدهر

وقوله : ألسنت خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح ولا يخفى أن الأظهر أنها متصلة والتلازم بين الامور الثلاثة ممنوع على أنه لا يضر وأن معنى الآية ما ذكرناه أولاً ، وتقديم (عليهم) على الرسول لتأكيد حكمه عليه الصلاة والسلام هو حكم الله تعالى ، ووجه اختلاف أساليب الجمل يظهر بآدنى تأمل .

وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ جار على عادته تعالى في اتباع ذكر الحق المبطل والتنبية على ما ينبغي بعد إنكاره لما لا ينبغي ، ونصب (قول) على أنه خبر كان وأن مع مافي حيزها في تأويل مصدر اسمها ، ونص سيويوه في مثل ذلك على جواز العكس فيرفع (قول) على الاسمية وينصب المصدر الحاصل من السبك على الخبرية .

وقد قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن أبي اسحق : والحسن برفع (قول) على ذلك قال الزمخشري : والنصب أقوى لأن الأولى للاسمية ماهو أوغل في التعريف وذلك هو المصدر الذي أوله أن يقولوا لأنه لا سبيل عليه للتكثير بخلاف (قول المؤمنين) فانه يحتمله إذا اختزلت عنه الاضافة ، وقيل في وجه اعرفته أنه لا يوصف كالضمير ، ولا يخفى أنه لا دخل له في الاعرفية ، ثم أنت تعلم أن المصدر الحاصل من سبك أن والفعل لا يجب كونه مضافا في كل موضع الاترى أنهم قالوا في قوله تعالى (ما كان هذا القرآن أن يفترى) إنه بمعنى ما كان هذا القرآن افتراء .

وذكر أن جواز تكثيره مذهب الفارسي وهو متعين في نحو أن يقوم رجل إذ هو مؤول قطعاً بقيام رجل وهو نكرة بلاريب . وفي إرشاد العقل السليم أن النصب أقوى صناعة لكن الرفع أقعد معنى وأوفى لمقتضى المقام لما أن مصب الفائدة ووقع البيان في الجمل هو الخبر فالأحق بالخبرية ماهو أكثر إفادة وأظهر دلالة على الحدوث وأوفر اشتتالاً على نسب خاصة بعيدة من الوقوع في الخارج وفي ذهن السامع ولاريب أن ذلك ههنا في أن مع مافي حيزها أتم وأكمل فاذن هو أحق بالخبرية ، وأما ما تفيد الاضافة من النسبة المطلقة الاجمالية فحيث كانت قليلة الجدوى سهلة الحصول خارجاً وذهناً كان حقها أن تلاحظ ملاحظة مجملة وتجمل عنواناً للوضوع فالعنى إنما كان مطلق القول الصادر عن المؤمنين إذادعوا إلى الله تعالى ورسوله ﷺ ليحكم بينهم وبين خصومهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا أي خصوصية هذا القول المحكي عنهم لا قولاً آخر أصلاً ، وأما النصب فالعنى عليه إنما كان قول المؤمنين خصوصية قولهم (سمعنا) الخ ففيه من جمل أخص النسبتين وأبعدها

وقوعا وحضورا في الأذهان وأحتهما بالبيان مفروغا عنها عنوانا للوضوح وإبراز ما هو بخلافها في معرض القصد الأصلي ما لا يخفى انتهى ، وبحث فيه بعضهم بأن مساق الآية يقتضي أن يكون قول المؤمنين سمعنا وأطعنا في مقابلة إعراض المناققين فيحتمل ذلك على أنهم وجه ناسب أن يمدح هذا ، ولا شك أن الأنسب في مدحه الاخبار عنه لا الاخبار به فينبغي أن يجعل (أن يقولوا سمعنا وأطعنا) اسم كان (وقول المؤمنين) خبر هاء في ذلك ممدح لقولهم سمعنا وأطعنا إذ معنى كونه قول المؤمنين أنه قول لائق بهم ومن شأنهم على أن الأهم بالأفادة كون ذلك القول الخاص هو قولهم (إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم) أي قولهم المقيد بما ذكر ليظهر أنهم ظهور مخالفة حال قولهم سمعنا وأطعنا وحال قول المناققين أمامنا بالله وبالرسول وأطعنا فتدبر فانه لا يتخلو عن دغدغة ، والظاهر أن المراد من (أطعنا) هنا غير المراد منه فيما سبق فكأنهم أرادوا سمعنا كلامكم وأطعنا أمركم بالذهاب إلى رسول الله ﷺ ليحكم بينكم وبيننا ، وقيل المعنى قبلنا قولكم واتقنا له وأجبنا إلى حكم الله تعالى ورسوله ﷺ ، وعن ابن عباس . ومقاتل أن المعنى سمعنا قول النبي ﷺ وأطعنا أمره ، وقيل المراد من الطاعة الثبوت أو الاخلاص لتغاير مامر وهو كما ترى •

وقرأ الجحدري . وخالد بن الياس (ليحكم) بالبناء للمفعول مجابا لدعوا ، وكذلك قرأ أبو جعفر هنا وفيما مر ونائب الفاعل ضمير المصدر أي ليحكم هو أي الحكم ، والمعنى ليفعل الحكم كما في قوله تعالى (وحيل بينهم) •
﴿ وَأُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى المؤمنين باعتبار صدور القول المذكور عنهم ، وما فيه من معنى البعد للائذان بعلوم تبتهم وبعد منزلتهم في الفضل أي وأولئك المنعوتون بما ذكر من النعت الجليل ﴿ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ أي هم الفائزون بكل مطلوب والناجون عن كل محذور •

﴿ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ استئناف جى به لتقرير مضمون ما قبله من حسن حال المؤمنين وترغيب من عداهم في الانتظام في سلوكهم أي ومن يطع الله تعالى ورسوله ﷺ كأننا من كان فيما أمر به من الأحكام اللازمة والمتعدية ، وعن ابن عباس أنه قال : ومن يطع الله ورسوله في الفرائض والسنن وهو يحتمل اللب والنشر وعلى ذلك جرى في البحر ﴿ وَيَخْشَ اللَّهَ ﴾ على ما مضى من ذنبه ﴿ وَيَتَّقَهُ ﴾ فيما يستقبل ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾ الموصوفون بما ذكر من الطاعة والخشية والانتقاء ﴿ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾ • بالنعيم المقيم لا من عدمه •

وقرأ أبو جعفر . وقالون عن نافع . ويعقوب (ويتقه) بكسر القاف وكسر الهاء من غير اشباع . وقرأ أبو عمرو . وحرزة في رواية العجلي . وخلاص . وأبو بكر في رواية حاد . ويحي بكسر القاف وسكون الهاء . وقرأ حفص بسكون القاف وكسر الهاء غير مشبعة والباقون بكسر القاف وكسر الهاء مشبعة بحيث يتولد ياء ، ووجه ذلك أبو علي بأن الأصل في هاء الضمير إذا كان ما قبلها متحررا أن تشبع حركتها كما في يؤته ويؤده ، ووجه عدم الاشباع ان ما قبل الضمير ساكن تقديره ولا اشباع بحر كنهه فيما إذا سكن ما قبله كفيه ومنه ، ووجه إسكان الهاء إنها هاء السكت وهي تسكن في كلامهم ، وقيل : هي هاء الضمير لكن أجريت بحرى هاء السكت فسكنت كثيرا ما بحرى الوصل بحرى الوقف ، وقد حكى عن سيبويه أنه سمع من يقول : هذه أمة الله في الوصل والوقف ، ووجه قراءة حفص أنه أعطى (يتقه) حكم كتف لكونه على وزنه فخفف بسكون

وسطه لجملة ككلمة واحدة كما خفف يلدا في قوله * وذى ولد لم يلد له أبوان * وعن ابن الأنبارى انه أغتـ لبعض العرب في كل معتل حذف آخره فيقولون لم أر زيدا يستقون الحرف للجزم ثم يسكنون ما قبل، وعلى ذلك قوله :

ومن يتق فان الله معه ورزق الله مؤتاب وغـ

وقوله : قالت سليمان اشرنا سويقا وهات خبز البر أو دقيقا

والهاء إما للسكت وحركت لالتقاء الساكنين أو ضمير ، وكان القياس ضمها حينئذ كما في منه لكن السكون لعروضه لم يعتد به ولثلا ينتقل من كسر لضم تقديرأ ، وضعف الأول لتحريك هاء السكت وإثباتها في الوصل كذا قيل فلا تنفل ﴿واقسموا بالله﴾ حكاية لبعض آخر من أكاذيب الكفرة المناقين مؤكداً بالآيمان الفاجرة فهو عود على بدء ، والقسم الحلف وأصله من القسامة وهى آيمان تقسم على متهمين بقتل حسبما بين في كتب الفقه ثم صار إسما لكل حلف ، وقوله سبحانه ﴿جهدايمانهم﴾ نصب على أنه مصدر مؤكداً لفعله المحذوف ، وجملة ذلك الفعل مع فاعله في موضع الحال أوهو نصب على الحال أى حلفوا به تعالى يجهدون آيمانهم جهدا أوجاهدين آيمانهم ، ومعنى جهد البين بلوغ غايتها بطريق الاستعارة من قولهم: جهد نفسه إذا بلغ أقصى وسعها وطاقتها ، والمراد أقسموا بالذين أقصى مراتب اليقين في الشدة والوكادة وجوزأن يكون مصدراً مؤكداً لأقسموا أى أقسموا أقسام اجتهد في اليقين ، قال مقاتل : من حلف بالله تعالى فقد اجتهد في اليقين .

والظاهر هنا أنهم غفلوا الايمان وشددوها ولم يكتفوا بقول والله ﴿لئن أمرتهم﴾ أى بالخروج كما يدل عليه قوله تعالى ﴿ليخرجن﴾ والمراد بهذا الخروج الخروج للجهاد كما أخرجه ابن أبى حاتم عن مقاتل * وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما مايدل على أن المراد الخروج من الأموال * وأيا ما كان فالجملة جواب لا قسموا وجواب الشرط محذوف لدلالة هذه الجملة عليه وهى حكاية بالمعنى والأصل لنخرجن بصيغة المتكلم مع الغير ، وقيل الأصل لخرجنا لإلأنه أريد حكاية الحال الماضية فعبر بذلك . وتعقب بأن المعتبر زمان الحكم وهو مستقبل ﴿قُل﴾ أى دأ عليهم وزجرا لهم عن التفوه بتلك الايمان وإظهارا لعدم القبول لكونهم كاذبين فيها ﴿لا تقسموا﴾ على ماينى عنه كلامكم من الطاعة (طاعة معروفة) خبر مبتدأ محذوف أى طاعتكم طاعة ، والجملة تعليل للنهى كأنه قيل لا تقسموا على ما تدعون من الطاعة لأن طاعتكم طاعة معروفة بأنها واقعة باللسان فقط من غير وطأة من القلب لا يجهلها أحد من الناس ، وقيل التقدير المطلوب منكم طاعة معروفة معلومة لا يشك فيها كطاعة الخلف من المؤمنين ، وقيل (طاعة) مبتدأ خبره محذوف أى طاعة معروفة متوسطة على قدر الاستطاعة أمثل وأولى بكم من قسمكم . واختاره الزجاج ، وقيل مرفوع بفعل مقدر أى لتكن طاعة معروفة منكم ، وضعف الكل بأنه مما لا يساعده المقام والآخر بأن فيه حذف الفعل في غير موضع الحذف *

وقال الباقى : لا تقدير في الكلام و(طاعة) مبتدأ خبره (معروفة) وسوغ الابتداء بالذكر أنها أرادها

الحقيقة فتعزم والعموم من المسوغات ، ولم تعرف لثلاثتهم أن تعريفها للعبد ، والجملة تعميل للهوى أى لا تقسموا فإن الطاعة معروفة منكم ومن غيركم لا تخفى فقد جرت سنة الله تعالى على أن العبد وإن اجتهد فى إخفاء الطاعة لابد وأن يظهر سبحانه مخايلها على شتمائه ، وكذا المعصية فلا فائدة فى إظهار ما يخالف الواقع ، وفى الأحاديث ما يشهد لما ذكر ، فقد روى الطبرانى عن جندب « ما أسر عبد سريرة إلا ألبسه الله تعالى رداءها » وروى الحاكم وقال : صحيح الإسناد عن رسول الله ﷺ أنه قال : « لو أن أحدكم يعمل فى صخرة صماء ليس لها باب ولا كوة لخرج عمله لإنسان كائن من كان » وهذا المعنى على ما قيل حسن لكنه خلاف الظاهر .

وقرأ زيد بن علي . واليزيدى (طاعة معروفة) بالنصب على تقدير تطيعون طاعة معروفة نفاقية ، وقيل أطيعوا طاعة معروفة حقيقية وطاعة بمعنى إطاعة كما فى قوله تعالى : (أنبتكم من الأرض نباتا) ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ٥٣ ﴾ من الأعمال الظاهرة والباطنة التى من جملتها ما تظهرونه من الأكاذيب المؤكدة بالآيمان الفاجرة وما تضمرونه من الكفر والتفادى والورع على مخادعة المؤمنين وغيرهما من فنون الشر والفساد والمراد الوعيد بأنه تعالى مجازيهم بجميع أعمالهم السيئة التى منها نفاقهم ، وفى الإرشاد أن الجملة تعليل للحكم بأن طاعتهم طاعة نفاقية مشعر بأن مدار شهره أمرها فيما بين المؤمنين إخباره تعالى بذلك ووعيدهم بالمجازاة ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ كرر الأمر بالقول لابرار كال العناية به والاشعار باختلافهما حيث أن المقول الأول نهى بطريق الرد والتبكيت ، وفى الثانى أمر بطريق التكليف والتشريع ، وفى تكرار فعل الاطاعة والعدول عن أطيعوني إلى أطيعوا الرسول ما لا يخفى من الحث على الطاعة وإطلاقتها عن وصف الصحة والاخلاص ونحوهما بعد وصف طاعتهم بما تقدم للتنبية على أنها ليست من الطاعة فى شيء .

وقوله تعالى ﴿ فَأَن تَوَلَّوْاْ ﴾ خطاب للمنافقين الذين أمر عليه الصلاة والسلام أن يقول لهم ما سمعت وارد من قبله عز وجل غير داخل فى حيز (قل) على ما اختاره صاحب التقریب وغيره وفيه تأكيد للأمر السابق والمبالغة فى إيجاب الامثال به والجل عليه بالترهيب والترغيب لما أن تغيير الكلام المسوق ليعنى من المعانى وصرفه عن سنته المسلوكة ينبئ عن اهتمام جديد بشأنه من المتكلم ويستجلب مزيد رغبة فيه من السامع لاسيما إذا كان ذلك بتغيير الخطاب بالواسطة بالذات كما هنا ، والفاء لترتيب ما بعدها على تبليغه عليه الصلاة والسلام للأمر به اليهم ، وعدم التصريح للايدان بغاية مسارعة ﷺ إلى تبليغ ما أمر به وعدم الحاجة إلى الذكر أى إن تتولوا عن الطاعة إثر ما أمركم الرسول ﷺ بها ﴿ فَأَمَّا عَلَيْهِ ﴾ أى على الرسول عليه الصلاة والسلام ﴿ مَا مَحَلَّ ﴾ أى ما أمر به من التبليغ وقد شاهدتموه عند قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ﴿ وَعَلَيْكُمْ مَا مَحَلَّ ﴾ أى ما أمرتم به من الطاعة ، ولعل التعبير بالتحميل أولا للاشعار بنقل الوحي فى نفسه ، وثانيا للاشعار بنقل الأمر عليهم ، وقيل : لعل التعبير بذلك فى جانبهم للاشعار بثقله وكون مؤنه باقية فى عهدتهم بعد كونه قيل : وحيث توليتهم عن ذلك فقد بقيتم تحت ذلك الحمل الثقيل ، والتعبير به فى جانبه عليه الصلاة والسلام للشاكلة والفاء واقعة فى جواب الشرط وما بعدها قائم مقام الجواب أوجواب على حد ما فى قوله تعالى : (وما بكم من

نعمة فمن الله) كأنه قيل فإن تتولوا فاعلموا أنما عليه النخ . وهذا واختار بعضهم دخول الجملة الشرطية في حيز القول . قال الطيبي : الظاهر أنه تعالى أمر رسوله ﷺ بأن يقول لهم : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تخافوا مضرتهم فكان أصل الكلام قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فأنا عليكم ماحلت وعليهم ماحلوا بمعنى فما يضررونك شيئا وإنما يضررون أنفسهم على الماضي والغيبية في (تولوا) فصرّف الكلام الى المضارع ، والخطاب في تتولوا محذوف احدى التاءين بمعنى فاضررونه وإنما ضررتم أنفسكم لتسكون المواجهة بالخطاب أبلغ في توبيخهم ، وجعل ذلك جاريا مجرى الالتفات وجعله غيره التفانا حقيقيا من حيث أنهم جعلوا أولا غيبا حيث أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بخطابهم بقول لهم ثم خاطبوا بأن تتولوا استقلالاً من الله تعالى لا من رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا يخفى أن حل الآية على الخطاب الاستقلالي الغير الداخلى تحت القول أدخل في التبييت *

وفي الأحكام أنه استدلل بهذه الآية على أن الأمر للوجوب لأنه تعالى أمر بالطاعة ثم هدد بقوله تعالى (فإن تولوا) النخ والتهديد على المخالفة دليل الوجوب . وتعقب بأنه لا نسلم أن ذلك للتهديد بل للاخبار وإن سلمنا أنه للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الأوامر وليس فيه ما يدل على أن كل أمر مهدد بمخالفته بدليل أمر التذنب فإن المندوب مأمور به وليس مهددا على مخالفته وإذا انقسم الأمر إلى مهدد عليه وغير مهدد عليه وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه دون غيره وبه يخرج الجواب عن كل صيغة أمر هدد على مخالفتها وحذر منها ووصف مخالفتها بكونه عاصيا وبه يرفع أكثر ما ذكره القائلون بالوجوب في معرض الاستدلال على دعواهم فتدبر *

(وَأِنْ تُطِيعُوهُ) فيما أمركم به عليه الصلاة والسلام من الطاعة (تَهْتَدُوا) إلى الحق الذي هو المقصد الأصلي الموصل إلى كل خير المنجي عن كل شر ، ولعل في تقديم الشق الأول وتأخير هذا إشارة إلى أن الترهيب أولى بهم وأنهم ملابسون لما يقتضيه ، وفي الارشاد تأخير بيان حكم الطاعة عن بيان حكم التولى لما في تقديم الترهيب من تأكيد الترغيب وتقريبه عما هو من باب من الوعد الكريم، وقوله تعالى : (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٥٤) اعتراض تذييل مقرر لما قبله من أن غائلة التولى وفائدة الطاعة مقصورتان على المخاطبين، وال أما للجنس المنتظم له ﷺ انتظاما أوليا أو للامهـد أى ما على جنس الرسول ذاتا من كان أو ما على رسولنا محمد ﷺ إلا التبليغ الموضح لكل ما يحتاج إلى الايضاح أو الواضح في نفسه على أن المبين من أبان المتعدى بمعنى بأن اللازم ، وقد علمت أنه عليه الصلاة والسلام قد فعله بما لا مزيد عليه وإنما بقى ما عليكم، وقوله تعالى (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ) خطاب لرسول الله ﷺ ومن آمن معه في الآية توزيع الخطاب حيث خاطب سبحانه المقسمين على تقدير التولى ثم صرفه تعالى عنهم إلى المؤمنين الثابتين وهو كالاتراض بناء على ما سيأتى إن شاء الله تعالى من كون (واقموا الصلاة) عطفًا على قوله سبحانه : (أطيعوا الله) وقادته أنه لما أفاد الكلام السابق أنه ينبغي أن يأمرهم بالطاعة كفاحا ولا يخاف مضرتهم أكد بأنه عليه الصلاة والسلام هو الغالب ومن معه فاق للتحوف بحال، وإن شئت فاجعله استئنافا جى . به لنا كيد

ما يفيد الكلام من نفى المضرة على أبلغ وجه من غير اعتبار كونه اعتراضاً فان في العطف المذكور ما يستسمعه إن شاء الله تعالى، ومن يائية، ووسط الجار والمجرور بين جملة (آمنوا) والجملة المعطوفة عليها الداخلة معها في حيز الصلة أعنى قوله تعالى ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ مع التأخير في قوله تعالى: (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيمًا) قيل للدلالة على أن الأصل في ثبوت الاستخلاف الإيمان، ولهذا كان الأصح عدم الانزعال بالفسق الطارئ ودل عليه صحاح الأحاديث ومدخاية الصلاح في ابتداء البيعة وأما في المغفرة والأجر العظيم فكلاهما أصل فكان المناسب التأخير. وقد يقال: إن ذلك لتعجيل مسرة المخاطبين حيث أن الآية سقت لذلك، وقيل: الخطاب للقسامين والكلام تتميم لقوله تعالى: (وإن تطيعوه تهتدوا) ببيان ما لهم في العاجل من الاستخلاف وما يترتب عليه وفي الآجل ما لا يقدر قدره على ما أدمج في قوله سبحانه: (أولم ترحموا) والجار للتبعض وأمر التوسيط على حاله، ولم يرتضه بعض الأجلة لأن (آمنوا) إن كان ماضياً على حقيقته لم يستقم إذ لم يكن فيهم من كان آمن حال الخطاب وإن جعل بمعنى المضارع على المأثوف من أخبار الله تعالى فمع نبوه عن هذا المقام لم يكن دليلاً على صحة أمر الخلفاء ولم يطابق الواقع أيضاً لأن هؤلاء الاجلاء لم يكن من بعض من آمن من أولئك المخاطبين ولا كان في المقسمين من نال الخلافة انتهى، وفيه شيء. ولعله لا يضرب بالغرض وارتضى أبو السعود تعليق الكلام بذلك وادعى أنه استئناف مقرر لما في قوله تعالى: (وإن تطيعوه تهتدوا) الخ من الوعد الكريم معرب عنه بطريق التصريح ومبين لتفاصيل ما أجمل فيه من فنون السعادات الدنيوية والدينية التي هي من آثار الاهتداء، ومتضمن لما هو المراد بالطاعة التي ينطبعها الاهتداء، وأن المراد بالذين آمنوا كل من اتصف بالإيمان بعد الكفر على الإطلاق من أي طائفة كان وفي أي وقت كان لا من آمن من طائفة المنافقين فقط ولا من آمن بعد نزول الآية الكريمة فحسب ضرورة عموم الوعد الكريم وأن الخطاب ليس للرسول عليه الصلاة والسلام ومن معه من المؤمنين المخلصين أو من معهم وغيرهم من الأمة ولا للمنافقين خاصة بل هو لعامة الكفرة وأن من للتبعض، وقال في نكتة التوسيط: إنه لاظهار إصالة الإيمان وعراقته في استتباع الآثار والاحكام والايذان بكونه أول ما يطلب منهم وأهم ما يجب عليهم، وأما التأخير في آية سورة الفتح فلأن من هناك يائية والضمير للذين معه عليه الصلاة والسلام من خالص المؤمنين ولا ريب في أنهم جامعون بين الإيمان والأعمال الصالحة مثابرون عليها فلا بد من ورود بيانهم بعد ذكر نعمتهم الجليلة بكالها انتهى.

وأنت تعلم أن كون الخطاب لعامة الكفرة خلاف الظاهر، وحمل الفعل الماضي على ما يعم الماضي والمستقبل كذلك وفيما ذكره أيضاً بعد عن سبب النزول، فقد أخرج ابن المنذر والطبراني في الأوسط والحاكم وصححه وابن مردويه. واليه في الدلائل. والضياع في المختارة عن أبي بن كعب رضى الله تعالى عنه قال: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة وآوهم الانصار منهم العرب عن قوس واحدة فكانوا لا يبيتون إلا في السلاح ولا يصبحون إلا فيه فقالوا ترون أنا نعيش حتى نبيت آمنين مطمئنين لا نخاف إلا الله تعالى فنزلت (وعد الله الذين آمنوا منهم) الآية ولا يتأتى معه الاستدلال بالآية على صحة أمر الخلفاء أصلاً، ولعله لا يقول به ويستغنى عنه بما هو أوضح دلالة، وعن ابن عباس. ومجاهد عامة في أمة محمد ﷺ وأطلقا الأمة وهي تطلق على أمة الاجابة وعلى أمة الدعوة لكن

الاغاب في الاستعمال الاطلاق الاول فلا تغفل، وإذا كانت من بيانية فالمنعى وعد الله الذين آمنوا الذين هم أتم ﴿لَيْسَتْخَلْفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أى ليجعلهم خلفاء متصرفين فيها تصرف الملوك في ممالكهم أو خلفاء من الذين كانوا يخافونهم من الكفرة بأن ينصرهم عليهم ويورثهم أرضهم ، والمراد بالارض على ما قيل جزيرة العرب، وقيل مأواه عليه الصلاة والسلام من مشارق الارض ومغاربها في الصحيح «زويت لى الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيلغ ملك أمقى ما زوى لى منها» واللام واقعة في جواب القسم المحذوف ومفعول وعد اللان محذوف دل عليه الجواب أى وعد الله الذين آمنوا استخلفنهم وأقسم ليستخلفنهم ، ويجوز أن ينزل وعده تعالى لتحقق انجازه لا محالة منزلة القسم واليه ذهب الزجاج ويكون (ليستخلفنهم) منزل منزلة المفعول فلا حذفه .

وما في قوله تعالى ﴿كَأَسْتَخْلَفَ﴾ مصدرية والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لمصدر محذوف أى ليستخلفنهم استخلفا كأننا كاستخلفناه ﴿الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ وهم بنوا اسرائيل استخلفهم الله عز وجل في الشام بعد إهلاك الجبابرة وكذا في مصر على ما قيل من أنها صارت تحت تصرفهم بعد هلاك فرعون وإن لم يعودوا إليها أو هم ومن قبلهم من الأمم المؤمنة الذين أسكنهم الله تعالى في الأرض بعد إهلاك أعدائهم من الكفرة الظالمين .

وقرى ﴿كَأَسْتَخْلَفَ﴾ بالبناء للمفعول فيكون التقدير ليستخلفنهم في الأرض فيستخلفون فيها استخلفا أى مستخلفة كائنة كمستخلفة الذين من قبلهم ﴿وَلَيَمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ﴾ عطف على (ليستخلفنهم) والكلام فيه كالكلام فيه ، وتأخير عنه مع كونه أجل الغائب الموعود وأعظمها لما أنه كالآثر للاستخلاف المذكوره وقيل : لما أن النفوس إلى الحظوظ العاجلة أميل فتصدير المواعيد بها في الاستئالة أدخل ، والتكئين في الأصل جعل الشئ في مكان ثم استعمل في لازمه وهو التثبيت والمبنى ليجعان دينهم ثابتا مقرا بأن يعلى سبحانه شأنه ويقوى بتأييده تعالى أركانه ويعظم أهله في نفوس أعدائهم الذين يستغرقون النهار والليل في التدبير لاطفاء أنواره ويستنهضون الرجل والحيل للتوصل إلى إعفاء آثاره فيكونون بحيث يأسون من التجمع لتفريقهم عنه ليذهب من البين ولا تكاد تحدهم أنفسهم بالحيلولة بينهم وبينه ليعود أثرأ بعد عين . وقيل : المعن ليجعله مقرا ثابتا بحيث يستمررت على العمل بأحكامه ويرجعون إليه في كل ما يأتون وما يذرون ، وأصل التمكن جعل الشئ مكانا لا آخر والتعبير عن ذلك به للدلالة على كمال ثبات الدين ورسالة أحكامه وسلامته عن التغير والتبدل لا يثبتانه على تشبيهه بالأرض في الثبات والقرار مع ما فيه من مراعاة المناسبة بينه وبين الاستخلاف في الأرض انتهى ، وفيه بحث ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للسرعة إلى بيان كون الموعود من منافعهم مع التشويق إلى المؤخر ولأن في توسيطه بينه وبين وصفه أعنى قوله تعالى : ﴿الَّذِي أَرْقَضَ لَهُمْ﴾ وتأخيره عن الوصف من الاخلال بجزالة النظم الكريم ما لا ينبغي ، وفي إضافة الدين وهو دين الاسلام إليهم ثم وصفه بارتضائه لهم من مزبد الترتيب عليه ما فيه ﴿وَلَيُؤَدِّيَنَّهُمْ﴾ بالتشديد ، وقرأ ابن كثير . وأبو بكر . والحسن . وابن محيصن بالتخفيف من الابدال ، وأخرج ذلك عبد ابن حيد عن عاصم وهو عطف على (ليستخلفنهم أو ليمكنن) ﴿مَنْ بَعْدَ خَوْفِهِمْ﴾ بمقتضى البشرية في الدنيا

من أعدائهم في الدين ﴿أَمَّا﴾ لا يقادر قدره ، وقيل : الخوف في الدنيا من عذاب الآخرة والامن في الآخرة ورجح بأن الكلام عليه أبعد من احتمال التأكيد بوجه من الوجه بخلافه على الأول .

وأنت تعلم أن الأول أوفق بالمقام والأخبار الواردة في سبب النزول تقتضيه وأمر احتمال التأكيدي سهل •
﴿يَعْبُدُونِي﴾ جواز أن تكون الجلة في موضع نصب على الحال إيمان (الذين) الأول لتقييد الوعد بالثبات على التوحيد لأن ما في حيز الصلة من الايمان وعمل الصالحات بصيغة الماضي لما دل على أصل الاتصاف به جزم بما ذكره لا بصيغة المضارع الدال على الاستمرار التجددى وإما من الضمير العائد عليه في (ليستخلفنهم) أو في (ليبدلنهم) ، وجوز أن تكون مستأنفة إما مجرد الثناء على أولئك المؤمنين على معنى هم يعبدونى وإما البيان علة الاستخلاف وما انتظم معه في سلك الوعد ، وقوله تعالى : ﴿لَا يُشْرِكُونَ﴾ حال من الواو في (يعبدونى) أو من (الذين) أو بدل من الحال أو استئناف . ونصب (شيئا) على أنه مفعول به أى شيئاً ما يشرك به أو مفعول مطلق أى شيئاً من الاشراك . ومعنى العبادة وعدم الاشراك ظاهر •

وأخرج عبد بن حميد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها أنه قال في قوله سبحانه : (يعبدونى لا يشركون فى شيئاً) لا يخافون أحداً غيرى ، وأخرج هو وجماعة عن مجاهد نحوه . ولعلهما أرادا بذلك تفسير (لا يشركون فى شيئاً) وكأنهما عدا خوف غير الله تعالى نوعاً من الاشراك واختير على هذا حاله الجلة من الواو كأنه قيل : يعبدونى غير خائفين أحداً غيرى ، وجوز أن يكونا قد أرادا بيان المراد بمجموع (يعبدونى لا يشركون) الخ وكأنهما ادعيان عدم خوف أحد غيره سبحانه من لوازم العبادة والتوحيد وأن جملة (يعبدونى) الخ استئناف لبيان ما يصلون اليه فى الأمن كأنه قيل : يأمنون إلى حيث لا يخافون أحداً غير الله تعالى ولا يخفى ما فى التعبير بضمير المتكلم وحده فى (يعبدونى) ولا يشركون فى دون ضمير الغائب ودون ضمير العظمة من اللطافة •

﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ أى ومن ارتد من المؤمنين ﴿بِمَدِّ ذَلِكَ﴾ أى بعد حصول الموعود به ﴿فَأُولَئِكَ﴾ المرتدون البعداء عن الحق ﴿هُمْ الْفَاسِقُونَ﴾ أى السكاملون فى الفسق والخروج عن حدود الكفر والظلمان إذ لا عذر لهم حينئذ ولا جناح بعوضة ، وقيل : كفر من الكفران لامن الكفر مقابل الايمان وروى ذلك عن أبى العالية ويألفهم فى الفسق لعظم النعمة التى كفروها ، وقيل : ذلك إشارة إلى الوعد السابق نفسه ، وفى إرشاد العقل السليم أن المعنى ومن اتصف بالكفر بأن ثبت واستمر عليه ولم يتأثر بما سر من الترغيب والترهيب بعد ذلك الوعد الكريم بما فصل من المطالب العالية المستوجبة لغاية الاهتمام بتحصيلها فأولئك هم السكاملون فى الفسق ، وكون المراد بكفر ما ذكر انصب بالمقام من كرن المراد به ارتد أو كفر النعمة انتهى . والأولى عندى ما تقدم فانه الظاهر ، وفى الكلام عليه تعظيم لقدر الموعود به من حيث أنه لا يبق بعد حصوله عذر لمن يرتد ، وقوة مناسبه للمقام لا تخفى . وهو ظاهر قول حذيفة رضى الله تعالى عنه فقد أخرج ابن مردويه عن أبى الشعثاء قال : كنت جالسا مع حذيفة . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فقال حذيفة : ذهب التفاف إنما كان التفاف على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإنما هو الكفر بعد الايمان فضحك ابن مسعود ثم قال : بم نقول ؟ قال : بهذه الآية (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات) إلى آخر

الآية وكان ضحك ابن مسعود كان استغراباً لذلك وسكوته بعد الاستدلال ظاهر في ارتضائه لما فهمه معدن سر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الآية. (ومن) تحتل أن تكون موصولة وتحتل أن تكون شرطية وجملة (من كفر) الخ قيل معطوفة على جملة (وعد الله) الخ أو على جملة محذوفة كأنه قيل: من آمن فهم الفائزون ومن كفر الخ، وقيل: إن هذه الجملة وكذا جملة (يعيدونني) استئناف ياتي أما ذلك في الأولى فالسؤال ناشئ من قوله تعالى: (وعد الله) الخ فكأنه قيل: فما ينبغي للمؤمنين بعد هذا الوعد الكريم أو بعد حصوله ؟ فقيل: يعيدونني لا يشركون في شئنا. وأما في الثانية فالسؤال ناشئ من الجواب المذكور فكأنه قيل: فإن لم يفعلوا فماذا؟ فقيل: ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجزاؤهم معلوم وهو كما ترى.

هذا واستدل كثير بهذه الآية على صحة خلافة الخلفاء الأربعة رضى الله تعالى عنهم لأن الله تعالى وعد فيها من في حضرة الرسالة من المؤمنين بالاستخلاف وتمكين الدين والأمن العظيم من الأعداء ولا بد من وقوع ما وعد به ضرورة امتناع الخلف في وعده تعالى ولم يقع ذلك المجموع إلا في عهدهم فكان كل منهم خليفة حقاً باستخلاف الله تعالى إياه حسباً وعد جل وعلا ولا يلزم عموم الاستخلاف لجميع الحاضرين المخاطبين بل وقوعه فيهم كبنو فلان قتلوا فلاناً ينافي ذلك عموم الخطاب الجميع، وكوت من يمانية، وكذا لا ينافيه ما وقع في خلافة عثمان. وعلى رضى الله تعالى عنهما من الفتن لأن المراد من الأمن الدين من أعداء الدين وهم الكفار كما تقدم.

وأقامها بعض أهل السنة دليلاً على الشيعة في اعتقادهم عدم صحة خلافة الخلفاء الثلاثة، ولم يستدل بها على صحة خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه لأنها مسلمة عند الشيعة والأدلة كثيرة عند الطائفتين على من ينكرها من النواصب عليهم من الله تعالى ما يستحقون فقال: إن الله تعالى وعد فيها جمعا من المؤمنين الصالحين الحاضرين وقت نزولها بما وعد من الاستخلاف ومأمعه ووعد سبجانه الحق ولم يقع ذلك إلا في عهد الثلاثة، والامام المهدي لم يكن موجوداً حين النزول قطعاً بالاجماع فلا يمكن حمل الآية على وعده بذلك، والأمير كرم الله تعالى وجهه وإن كان موجوداً إذ ذاك لكن لم يرج الدين المرضى كما هو حقه في زمانه رضى الله تعالى عنه بزعم الشيعة بل صار أسوأ حالاً بزعمهم مما كان في عهد الكفار كما صرح بذلك المرتضى في تنزيه الأنبياء والأئمة عليهم السلام بل كل كتب الشيعة تصرح بأن الأمير وشيعته كانوا يخفون دينهم ويظهرون دين المخالفين نفاقاً ولم يكن الأمن الكامل حاصلًا أصلاً في زمانه رضى الله تعالى عنه فقد كان أهل الشام ومصر والمغرب ينكرون أصل امامته ولا يقبلون أحكامه وهم كفرة بزعم الشيعة وأغلب عسكر الأمير يخافونهم ويحذرون غاية الحذر منهم، ومع هذا الأمير فرد فلا يمكن إرادته من الذين آمنوا ليكون هو رضى الله تعالى عنه مصداق الآية كما يزعمون فإن حمل لفظ الجمع على واحد خلاف أصولهم إذ أقل الجمع عديم ثلاثة أفراد، وأما الأئمة الآخرون الذين ولدوا بعد فلا احتمال لارادتهم من الآية إذ ليسوا بموجودين حال نزولها ولم يحصل لهم التسلط في الأرض ولم يقع رواج دينهم المرتضى لهم وما كانوا آمنين بل كانوا خائفين من أعداء الدين متقين منهم كما أجمع عليه الشيعة فازم أن الخلفاء الثلاثة هم مصداق الآية فتكون خلافتهم حقة وهو المطلوب.

وزعم الطبرسي أن الخطاب للنبي وأهل بيته عليهم السلام فهم الموعودون بالاستخلاف وامعه ويكنى في ذلك تحقق الموعود في زمن المهدي رضي الله تعالى عنه ، ولا ينافي ذلك عدم وجوده عند نزول الآية لأن الخطاب الشفاهي لا يخص الموجودين ، وكذا لا ينافي عدم حصوله للكل لأن الكلام نظير بنو فلان قتلوا فلانا ، واستدل على ذلك بما روى العياشي بإسناده عن علي بن الحسين رضي الله تعالى عنهما أنه قرأ الآية فقال : هم والله شيعتنا أهل البيت يفعل ذلك بهم على يد رجل منا وهو مهدي هذه الأمة وهو الذي قال رسول الله ﷺ فيه « لولم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله تعالى ذلك اليوم حتى يلى رجل من عترتي اسمه اسمي بلاء الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا » *

وزعم أنه روى مثل ذلك عن أبي جعفر . وأبي عبد الله رضي الله تعالى عنهما ، وهذا على ما فيه بما يراه السياق والأخبار الصحيحة الواردة في سبب النزول . وأخبار الشيعة لا يخفى حالها لاسيا على من وقف على التحفة الاثني عشرية . نعم ورد من طريقنا ما يستأنس به لهم في هذا المقام لكنه لا يعول عليه أيضا مثل أخبارهم وهو ما أخرجه عبد بن حميد عن عطية أنه عاياه الصلاة والسلام قرأ الآية فقال: أهل البيت ههنا وأشار بيده إلى القبلة . وزعم بعضهم نحو ما سمعت عن الطبرسي إلا أنه قال: هي في حق جميع أهل البيت على كرم الله تعالى وجهه وسائر الأئمة الاثني عشر وتحقيق ذلك فيهم زمن الرجعة حين يقوم القائم رضي الله تعالى عنه . وزعم أنها أحد أدلة الرجعة ، وهذا قد زاد في الطنبور نعمة . وقال الملا عبد الله المشهدي في كتابه إظهار الحق لابطال الاستدلال بها على صحة خلافة الخلفاء الثلاثة: يحتمل أن يكون الاستخلاف بالمعنى اللغوي وهو الاثنيان الواحد خلف آخر أي بعده كما في قوله تعالى في حق بني إسرائيل (عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض) فقصارى ما يشبث انهم خلفاء بالمعنى اللغوي وليس النزاع فيه بل هو في المعنى الاصطلاحي وهو معنى مستحدث بعد رحلة النبي ﷺ اه *

وأجيب بأنه لو تم هذا لا يتم لهم الاستدلال على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه بالمعنى المصطلح بحديث «أنت مني بمنزلة هرون من موسى» المعتضد بما حكاه سبحانه عن موسى عليه السلام من قوله لهرون (اخلفني في قومي) وبما روي عنه من قوله ﷺ : «يا علي أنت خليفتي من بعدي» وكذا لا يتم لهم الاستدلال على إمامة الأمير كرم الله تعالى وجهه بما تضمن لفظ الامام لأنه لم يستعمل في الكتاب المجيد بالمعنى المصطلح أصلا وإنما استعمل بمعنى النبي والمرشد والهادي والمقتدي به في أمر خير كان أو شر أو متى ادعى فهم المعنى المصطلح من ذلك بطريق اللزوم فليدفع فهم المعنى المصطلح من الخليفة كذلك وربما يدعى أن فهمه منه أقوى لأنه مقرون حيث وقع في الكتاب العزيز باقظ في الأرض الدال على التصرف العام الذي هو شأن الخليفة بذلك المعنى على أن معنى الاستدلال على خلافة الثلاثة بهذه الآية ليس مجرد لفظ الاستخلاف حتى يتم غرض المناقش فيه بل ذلك مع ملاحظة اسناده إلى الله تعالى ، وإذ أسند الاستخلاف للنسوة إلى الله عز وجل فقد صار استخلافه شرعيا ، وقد يستفتى في هذه المسئلة من علماء الشيعة فيقال : إن اثنيان بنو إسرائيل بمكان آل فرعون والعمالقة وجعلهم متصرفين في أرض مصر والشام هل كان حقا أولادهم يقولون إلا أنه حق وحينئذ يلزمهم أن يقولوا به الآية لعدم الفرق وبذلك يتم الغرض هذا حاصل ما قيل في هذا المقام ه

والذي أميل إليه أن الآية ظاهرة في نزاهة الخلفاء الثلاثة رضى الله تعالى عنهم عما رماه الشيعة به من الظلم والجور والتصرف في الأرض بغير الحق لظهور تمكين الدين والأمن التام من أعدائه في زمانهم ولا يكاد يحسن الامتنان بتصرف باطل عقابه العذاب الشديد . وكذا لا يكاد يحسن الامتنان بما تضمنته الآية على أهل عصرهم مع كونهم الرؤساء الذين يديم الحل والعقد لو كانوا وحاشاهم كما يزعم الشيعة فيهم ، وتبيّن بذلك نزاهتهم عما يقولون اكتفينا به وهذا لا يتوقف إلا على اتصافهم بالآيمان والعمل الصالح حال نزول الآية وإنكار الشيعة له إنكار للضروريات ، وكون المراد بالآية عليا كرم الله تعالى وجهه أو المهدي رضى الله تعالى عنه أو أهل البيت مطلقا لما لا يقوله منصف *

وفي كلام الأمير كرم الله تعالى وجهه ما يقتضى بسوقه خلاف ما عليه الشيعة ففى نهج البلاغة أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه لما استشار الأمير كرم الله تعالى وجهه لا انطلاقه لقتال أهل فارس حين تجمعوا للحرب قال له : إن هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا بقلة وهودين الله تعالى الذى أظهره وجنده الذى أعزّه وأيده حتى بلغ ما بلغ وطلع حيث طلع ونحن على وعود من الله تعالى حيث قال عز اسمه (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلهم من يبدل خوفهم أمنا) والله تعالى منجز وعده وناصر جنده ومكان القيم فى الاسلام مكان النظام من الخرز فان انقطع النظام تفرق ورب متفرق لم يجتمع والعرب اليوم وإن كانوا قليلا فهم كثيرون بالاسلام عزيزون بالاجتماع فكأن قطبا واستدر الرعى بالعرب وأصلهم دونك نار الحرب فانك إن شخصت من هذه الأرض تنقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها حتى يكون مائدع وراك من العورات أهم اليك مما بين يديك وكان قد آن للاعاجم أن ينظروا اليك غدا يقولون هذا أصل العرب فاذا قطعتموه استرحم فيكون ذلك أشد ليكلهم عليك وطمعهم فيك فأما ماذا كرت من عددهم فإنا لم نقاتل فيما مضى بالكثرة وإنما كنا نقاتل بالنصر والمعونة اه فتأمل ذاك والله تعالى يتولى هداك *

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِعُوا الرَّسُولَ﴾ يجوز أن يكون عطفاعلى (أطيعوا الله) داخلا معه في حيز القول والفاصل ليس بأجنبي من كل وجه فانه وعد على المأمورة وبعضه من نعمته . وفي الكشف ليس بعيد أن يقع بين المعطوف والمعطوف عليه فاصل وإن طال لأن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه والفاصل يؤكّد المغايرة ويرشحها لأن المجاورة مظنة الاتصال والاتحاد فيكون تكرير الأمر بطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام للتأكيد ، وأكّد دون الأمر بطاعة الله تعالى لما أن فى النفوس لاسيما نفوس العرب من صعوبة الانقياد للبشر ما ليس فيها من صعوبة الانقياد لله تعالى ولتعلق الرحمة بها أو بالندرجة هى فيه وهى الجمل الواقعة في حيز القول بقوله تعالى ﴿لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ ٥٦﴾ كما علق الاهتمام بالطاعة فى قوله تعالى (وإن تطيعوه تهتدوا) والانصاف إن هذا العطف بعيد بل قال بعضهم : إنه مما لا يليق بجزالة النظم الكريم *

وجوز أن يكون عطفاعلى (يعبدوننى) وفيه تخصيص بعد التعميم ، وكان الظاهر أن يقال يعبدوننى لا يشركون فى شيئاً ويقومون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الرسول لعلهم يرحموني ، لكن عدل عن ذلك إلى ماذا كرر التفاتنا إلى الخطاب لمزيد الاعتناء وحسنه هنا الخطابى (منكم) . وتوقف بأنه مما لا وجه له لأنه بعد تسليم الالتفات وجواز عطف الانشاء على الاخبار لا يناسب ذلك ؛ وكون الجملة السابقة حالا أو

استئنافاً بيانياً ، والذي اختاره كونه عطفاً على مقدر ينسحب عليه الكلام ويستدعيه النظام فانه سبحانه لما ذكر (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) فهم النهى عن الكفر فكذا أنه قيل : فلا تكفروا وأقيموا الصلاة الخ .

وجوز أن يكون انفعالهم المقدّر من مجموع ما تقدم من قوله تعالى (قل أطيعوا الله) الخ ، حيث أنه يوجب الأمر بالآيمان والعمل الصالح فكأنه قيل فامنوا أو اغلوا الصالحات وأقيموا الخ ، وجوز في (أطيعوا) أن يكون أمراً باطاعته ﷺ بجميع الأحكام الشرعية المنتظمة للآداب المرضية وأن يكون أمراً بالاطاعة فيما عدا الأمرين السابقين فيكون ذكره لتكليفهما كأنه قيل : وأطيعوا الرسول في سائر ما يأمركم به ، وقوله تعالى (لعلكم) الخ متعلق بالأوامر الثلاثة ، وجعل على الأول متعلقاً بالآخر ، وقوله تعالى (لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا) الخ بيان لما ل الكفرة في الدنيا والآخرة بعد بيان تهايمهم في الفسق وفوز أضدادهم بالرحمة المطلقة المستتبعة لاسعاد الدارين ، وفي ذلك أيضاً رفع استبعاد تحقق الوعد السابق مع كثرة عدد الكفرة وعددهم والخطاب لسلك من يتأني منه الحسبان نظير ما في قوله تعالى (ولوترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم) .

وجوز أن يكون للرسول ﷺ على سبيل التعريض بمن صدر منه ذلك كقوله : إياك أعني فاسمى بإجاره . أو الإشارة إلى أن الحسبان المذكور باغ في القبح والمخذورية إلى حيث ينهي من يتمتع صدوره عنه فكيف يمكن ذلك منه كما قيل في قوله تعالى (فلا تكونن من المشركين) يقول أبي حيان : إن جعل الخطاب للرسول ﷺ ليس بجيد لأن مثل هذا الحسبان لا يتصور وقوعه منه عليه الصلاة والسلام ليس بجيد لما فيه من الغفلة عما ذكر ؛ وعمل الموصول نصب على أنه مفعول أول للحسبان وقوله تعالى (مُعْجِزِينَ) ثانيهما وقوله تعالى (في الأرض) ظرف للمعجزين لكن لا لفائدة كون الاعجاز المقصود بالنفي فيها لافي غيرها فان ذلك غنى عن البيان بل لفائدة شمول عدم الاعجاز لجميع أجزائها أي لا تحسبهم معجزين الله تعالى عن إدراكهم وإهلاكم في قطر من أقطار الأرض بما رحبت وإن هربوا منها كل مهرب . وقرأ حمزة . وابن عامر (يحسبن) بالياء آخر الحروف على أن الفاعل كل أحد كأنه قيل لا يحسبن حاسب الكافرين معجزين له عز وجل في الأرض أو ضميره ﷺ لتقدم ذكره عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى (وأطيعوا الرسول) وإليه ذهب أبو علي وزعم أبي حيان أنه ليس بجيد لما تقدم ليس بجيد لما تقدم أو ضمير الكافر أي لا يحسبن الكافر الذين كفروا معجزين ، ونقل ذلك عن علي بن سليمان أو الموصول والمفعول الأول محذوف كأنه قيل : لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين في الأرض ، وذكر أن الأصل على هذا لا يحسبنهم الذين كفروا معجزين ثم حذف الضمير الذي هو المفعول الأول وكان الذي سوغ ذلك أن الفاعل والمفعولين لما كانت كالشيء الواحد اقتنع بذكر اثنين عن ذكر الثالث ، وتمقبه في البحر بأن هذا الضمير ليس من الضمائر التي يفسرها ما بعدها فلا يجوز كون الأصل (لا يحسبنهم الذين) الخ كما لا يجوز ظنه زيد قائماً ، وقال الكوفيون (معجزين) المفعول الأول (في الأرض) المفعول الثاني ، والمغنى لا يحسبن الذين كفروا أحداً يعجز الله تعالى في الأرض حتى يطعموا في مثل ذلك ، قال الزمخشري : وهذا معنى قوى جيد ، وتمقّب بأنه بمنزل عن المطابقة لمقتضى المقام ضرورة أن مصب الفائدة هو المفعول الثاني ولا فائدة في بيان كون المعجزين في الأرض . ورد بأنه وإن كان

مصب الفائدة جعل مفروغا منه وإنما المطلوب بيان المحل أى لا يعجزوه سبحانه فى الأرض والانصاف أن ما ذكر خلاف الظاهر، والظاهر إنما هو تعلق (فى الأرض) بمعجزين وأياما كان فالقراءة المذكورة صحيحة وإن اختلفت مراتب تخريجها قوة وضعفاً، ومن ذلك يعلم ما فى قول النحاس ما علت أحداً من أهل العربية بصرياً ولا كوفياً إلا وهو يخطئ قراءة حمزة، فنهى عن ذلك: هى لحن لأنه لم يأت إلا بمفعول واحد ليحسب، ومنهم من قال هذا أبو حاتم انتهى من قلة الوقوف ومزيد الهذيان والجسارة على الطعن فى متواتر القرآن، ولعمري لو كانت القراءة بالرأى لكان اللائق بن خنن عليه وجه قراءة حمزة أن لا يتكلم بمثل ذلك الكلام ويتهم نفسه ويحجم عن الطعن فى ذلك الامام، وقوله تعالى ﴿وَمَا أَوْهَبَهُمُ النَّارُ﴾ عطف على جملة النهى بتأويلها بجملة خبرية لأن المقصود بالنهى عن الحسبان تحقيق نفي الحسبان كأنه قيل الذين كفروا معجزين ومأواه النار وجوز أن يكون عطفاً على مقدر لأن الأول وعبد الدنيا كأنه قيل فهم مقهورون فى الدنيا بالاستئصال ومنحزون فى الآخرة بعذاب النار، وعن صاحب النظم تقديره هم لم مقدور عليهم ومحاسبون ومأواه النار، قال فى الكشف: وجعله حالاً على معنى لا ينبغي الحسبان لمن مأواه النار كأنه قيل أن للكافر هذا الحسبان وقد أعد له النار، والمدلول إلى (ومأواه النار) الدبالة فى التحقق وأن ذلك معلوم لهم لا ريب وجه حسن خال عن كلف الكلفة ألم به بعض الآئمة انتهى، ولا يخفى أن فى ظاهره ميلاً إلى بعض تخريجات قراءة (يحسبن) بياء الغيبة * وتعقب فى البحر تأويل جملة النهى لتصحیح العطف عليها بقوله: الصحيح أنه يجوز عطف الجمل على اختلافها بعضها على بعض وإن لم تتحد فى النوعية وهو مذهب سيبويه، والمأوى اسم مكان، وجوز فيه المصدرية والأول أظهر، وقوله تعالى ﴿وَلَبِئْسَ الْمَصِيرُ ٥٧﴾ جواب لقسم مقدر والمخصوص بالذم محذوف أى وبالله (لبئس المصير) هى أى النار، والجملة اعتراض تذيلى مقرر لما قبله، وفى إيراد النار بعنوان كونها مأوى ومصيراً لهم اثر نفي قوتهم بالهرب فى الأرض كل مهرب من الجزالة ما لا غاية وراه فله تعالى درشان التزويل * ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ النخ رجوع عند الأكثرين إلى بيان تمة الأحكام السابقة بعد تهديد ما يوجب الامتنال بالأوامر والنواهي الواردة فيها وفى الأحكام اللاحقة من التثبيلات والترغيب والترهيب والوعيد والوعيد، وفى التحقيق ويحتمل أن يقال: أنه ما يطاع الله تعالى ورسوله ﷺ فيه، وتخصيصه بالذكر لأن دخوله فى الطاعة باعتبار أنه من الآداب أبعد من غيره، والخطاب اما للرجال خاصة والنساء داخلات فى الحكم بدلالة النص أو للفرقيين تعليلاً، واعتراض الأول بأن الآية نزلت بسبب النساء، فقد روى أن أسماء بنت أبي مرثد (١) دخل عليها غلام كبير لها فى وقت كرهت دخوله فأتت رسول الله ﷺ فقالت: إن خدمنا وغلبنا تدخلون علينا فى حال نكرها فنزلت، وقد ذكر فى الاقتان أن دخول سبب النزول فى الحكم قطعى * وأجيب بأنه ما المانع من أن يعلم الحكم فى السبب بطريق الدلالة والقياس الجلى ويكون ذلك فى حكم الدخول، ونقل عن السبكي أنه ظنى فيجوز إخراجها، وتام الكلام فى ذلك فى كتب الأصول، ثم ما ذكر فى سبب النزول ليس مجمعا عليه، فقد روى أن رسول الله ﷺ بعث وقت الظهيرة إلى عمر رضى الله تعالى

(١) وقيل أبى مرشد بالشين المعجمة واختاره جمع اه منه

عنه غلاما من الانصار يقال له مدليج وكان رضى الله تعالى عنه نائما فدخل الباب ودخل فاستقظ وجلس فانكشف منه شيء فقال عمر رضى الله تعالى عنه: لوددت أن الله تعالى نهى آباءنا وأبنائنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعة إلا باذن فانطلق معه إلى رسول الله ﷺ فوجد هذه الآية قد نزلت فخر ساجدا، وهذا أحد موافقات رآه الصائب رضى الله تعالى عنه للوحى، وأخرج ابن أبى حاتم عن السدى أنه قال: كان أناس من أصحاب رسول الله ﷺ يعجبهم أن يواقعوا نساءهم في هذه الساعات فيقتسلوا ثم يخرجون إلى الصلاة فأمرهم الله تعالى أن يأمرؤا المملوكين والعذبان أن لا يدخلوا عليهم في تلك الساعات إلا باذن بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) ويعلم منه أن الأمر في قوله سبحانه (لَيْسَ أَنتُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَلْبِسُوا الْحِلْمَ بِكُمْ) وإن كان في الظاهر لعله لو كين والصبيان لكنه في الحقيقة للمخاطبين فكانهم أمروا أن يأمرؤا المذكورين بالاستئذان وهذا ينحل ما قيل: كيف يأمر الله عز وجل من لم يبلغ الحلم بالاستئذان وهو تكليف ولا تكليف قبل البلوغ، ونحاصله أن الله تعالى لم يأمره حقيقة وإنما أمر سبحانه الكبير أن يأمره بذلك كما أمره أن يأمره بالصلاة، فقد روى عنه ﷺ أنه قال: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين» وأمره بما ذكر ونحوه من باب التأديب والتعليم ولا اشكال فيه، وقيل: الأمر للبالغين من المذكورين على الحقيقة ولغيرهم على وجه التاديب، وقيل: هو للجميع على الحقيقة والتكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ فالمراد بالذين لم يبلغوا الحلم المميزون من الصغار وهو كما ترى. واختلف في هذا الأمر فذهب بعض إلى أنه للوجوب، وذهب الجمهور إلى أنه للندب وعلى القولين هو محكم على الصحيح وسيأتى تمام الكلام في ذلك، والجمهور على عموم (الذين ملكت أيمانكم) في العبيد والاماء الكبار والصغار، وعن ابن عمر: ومجاهد أنه خاص بالذكر كما هو ظاهر الصيغة وروى ذلك عن أبى جعفر. وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما، وقال السلبى: إنه خاص بالاناث وهو قول غريب لا يعول عليه، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تخصيصه بالصغار وهو خلاف الظاهر جدا، والمراد بالذين لم يبلغوا الحلم الصبيان ذكورا وإناثا على ما يقتضيه ما مر في سابقه عن الجمهور وخص بالمرأهقين منهم، و(منكم) لتخصيصهم بالأحرار ويشعر به المقابلة أيضا. وفي البحر هو عام في الأطفال عبيدا كانوا أو أحرارا، وكفى عن القصور عن درجة البلوغ بما ذكر لأن الاحتلام أقوى دلالته، وقد اتفق الفقهاء على أنه إذا احتلم الصبي فقد بالغ، واختلفوا فيما إذا بلغ خمس عشرة سنة ولم يحتلم فقال أبو حنيفة في المشهور: لا يكون بالغاً حتى يتم له ثمانى عشرة سنة وكذا الجارية إذا لم تحتلم أولم تحض أو لم تحبل لا تكون بالغة عنده حتى يتم لها سبع عشرة سنة، ودليله قوله تعالى: (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده) وأشد الصبي كما روى عن ابن عباس وتبعه القتيبي ثمانى عشرة سنة وهو أقل ما قيل فيه فيبنى الحكم عليه لليقين به غير أن الاناث نشوئن وإدراكهن أسرع فتقص في حقن سنة لاشتغالها على الفصول الأربعة التى يوافق واحد منها المزاج لا محالة، وقال صاحبها. والشافعى. وأحمد: إذا بلغ الغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن الامام رضى الله تعالى عنه أيضا وعليه الفتوى. ولهم أن العادة الفاشية أن لا يتأخر البلوغ فيها عن هذه المدة وقيدت العادة بالفاشية لأنه قد يبلغ الغلام في اثنتى عشرة سنة وقد تبلغ الجارية في تسع سنين، واستدل بعضهم على ما تقدم بما روى ابن عمر رضى الله تعالى

عنهما أنه عرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد وله أربع عشرة سنة فلم يجزه وعرض عليه الصلاة والسلام يوم الخندق وله خمس عشرة سنة فأجازه ، واعترض أبو بكر الرازي على ذلك بأن أحدا كان في سنة ثلاث والخندق في سنة خمس فكيف يصح ما ذكر في الخبر ، وأيضا لا دلالة فيه على المدعى لأن الاجازة في القتال لا تعاق لها بالبلوغ فقد لا يؤذن البالغ لضعفه ويؤذن غير البالغ لقوته وقدرته على حمل السلاح . ولعل عدم إجازته عليه الصلاة والسلام ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أولا إنما كان لضعفه ويشعر بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ما سأله عن الاحتلام والسن . وما تفرد به الشافعي رضي الله تعالى عنه على ما قيل جعل الانبات دليلا على البلوغ واحتج له بما روى عطية القرظي أن النبي ﷺ أمر بقتل من أنبت من قريظة واستحياء من لم ينبت قال : فظنوا إلى فلم يكن قد أنبت فاستيقاني ﷺ ، وتعبه أبو بكر الرازي بأن هذا الخبر لا يجوز إثبات الشرع بمثله فإن عطية هذا مجهول لا يعرف إلا من هذا الخبر ، وأيضا هو مختلف الالفاظ ففي بعض رواية أن النبي ﷺ أمر بقتل من جرت عليه المواسي ، وأيضا يجوز أن يكون الأمر بقتل من أنبت ليس لأنه بالغ بل لأنه قوى فإن الانبات يدل على القوة البدنية ، وانتصر للشافعي بأن الاحتمال مردود بما روى عن عثمان رضي الله تعالى عنه أنه سئل عن غلام فقال : هل اخضر إزاره فانه يدل على أن ذلك كان كالأمر المنتف على فيه فيما بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، ثم المشهور عن الشافعي عليه الرحمة جعل ذلك دليلا على البلوغ في حق أطفال الكفار ، وتكلف الشافعية في الانتصار له ورد التشنيع عليه بما لا يخفى ما فيه على من راجعه . ومن الغريب ما روى عن قوم من الساف أنهم اعتبروا في البلوغ أن ينام الانسان في طوله خمسة أشبار ، وروى عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال : إذا بلغ الغلام خمسة أشبار فقد وقعت عليه الحدود يقتص له ويقتص منه . وعن ابن سيرين عن أنس قال : أتى أبو بكر رضي الله تعالى عنه بغلام قد سرق فأمر به فشد فشق أمته فخطي عنه ، وبهذا المذهب اخذ الفرزدق في قوله بمدح يزيد بن المهلب :

ما زال منذ عقدت يده إزاره وسما فادرك خمسة الأشبار

يدني ككتاب من كتاب تلقى بالظمن يوم تجاول وغوار

وأكثر الفقهاء لا يقولون به لأن الانسان قد يكون دون البلوغ ويكون طويلا وفوق البلوغ ويكون قصيرا فلا عبرة بذلك . ولعل الاخبار السابقة لا تصح . وما نقل عن الفرزدق لا يتعين إرادة البلوغ فيه ، ومن الناس من قال : إنه أراد بخمسة الأشبار القبر كما قال الآخر :

عجبا لأربع أذرع في خمسة في جوفه جبل أشم كبير

هذا وقرأ الحسن . وأبو عمرو في رواية (الحلم) يسكون اللام وهي لغة تميم ، وذكر الراغب أن الحلم بالضم والحلم السكون كلاهما مصدر حلم في نومه بكذا بالفتح إذا رآه في المنام يحلم بالضم ولم يخص ذلك بالغة دون أخرى ، وعن بعضهم عد حلما بالفتح . مصدرا لذلك أيضا ، وفي الصحاح الحلم بالضم ما يراه النائم تقول منه : حلم بالفتح واحلم وتقول حللت بكذا وحلمته أيضا فيتعدى بالباء وبنفسه قال :

حلمتها وبنور فيدة دونها لا يبعدن خيالها المحلوم

والحلم بكسر الحاء الاناة تقول منه : حلم الرجل بالضم اذا صار حلما ، وفي القاموس الحلم بالضم ويضمعتين الرؤيا جمعه أحلام ثم قال : وحلم به وعنه رأى له رؤيا أوره في النوم والحلم بالضم والاحتلام الجامع في النوم

والاسم الحلم كمنق والحلم بالكسر الاناة والعقل وجمعه أحلام وحلوم اه ، والظاهر أن مانحن فيه بمعنى الجماع في النوم وهو الاحتلام المعروف ووجه الكناية السابقة عليه ظاهر •

وقال الراغب : الحلم زمان البلوغ وسمى الحلم لكونه جديرا صاحبه بالحلم أى الاناة وضبط النفس عن هيجان الغضب وفى النفس منه شئ (ثَلَاثَ مَرَّاتٍ) أى ثلاث أوقات فى اليوم واليلة ، والتبشير عنها بالمرات للايذان بأن مدار طلب الاستئذان مقاربة تلك الاوقات لمروور المستأذنين بالمخاطبين لانفسها فنصب (ثلاث

مرات) على الظرفية للاستئذان وهو الذى ذهب اليه الجمهور ويدل على ما ذكره تعالى : (مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ) الخ فان الظاهر أنه فى محل النصب أو الجرح كما قيل انه بدل من (ثلاث) أو من (مرات) بدل مفصل من جملة • وجوز أن يكون فى محل الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى أحدها من قبل الخ وهو أيضا يدل على ما ذكرنا ، واختار فى البحر أن المعنى ثلاث استئذانات كما هو الظاهر فانك إذا قلت : ضربت ثلاث مرات لا يفهم منه إلا ثلاث ضربات ، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام الاستئذان ثلاث ، وعليه يكون (ثلاث مرات) مفعولا مطلقا للاستئذان و (من قبل) الخ ظرف له ، وشرع الاستئذان من قبل صلاة الفجر لظهور أنه وقت القيام عن المضاجع وطرح ثياب النوم ولبس ثياب اليقظة (١) وكل ذلك مظنة انكشاف العورة . وأيضا كثيرا ما يجب الشخص ليلا فيقتل فى ذلك الوقت ويستحي من الاطلاع عليه فى تلك الحالة ولو مستور العورة (وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ) أى وحين تخلعون ثيابكم التى تلبسونها فى النهار وتحطونها عنكم (مِنَ الظَّهْرِ) يان الحين ، والظهيرة كما قال الراغب وقت الظهر ، وفى القاموس هى حد انتصاف النهار أو إنما ذلك فى القبط •

وجوز أن تكون (من) أجلية والكلام على حذف مضاف أى وحين تضعون ثيابكم من أجل حر الظهيرة ، وفربعضهم الظهيرة بشدة الحر عند انتصاف النهار فلا حاجة إلى الحذف و (حين) عطف على (من قبل) وهو ظاهر على تقدير كونه فى محل نصب ، وأما على التقديرين الآخرين فيلتزم القول ببناء حين على الفتح وإن أضيف إلى مضارع كما قيل فى قوله تعالى (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) على قراءة فتح ميم يوم ، والتصريح بمدار الأمر أعنى وضع الثياب فى هذا الحين دون ما قبل وما بعد لما أن التجرد عن الثياب فيه لأجل القبولة لقلة زمانها كما بئى عنه إيراد الحين مضافا إلى فعل حدث متقضى وقوعها فى النهار الذى هو مثنة لكثرة الورد والصدور ومظنة لظهور الأحوال وبروز الأمور ليس من التحقق والاطراد بمنزلة ما فى الوقتين المذكورين فان تحقق المدار فيهما أمر معروف لا يحتاج إلى التصريح به •

(وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ) ضرورة أنه وقت التجرد عن لباس اليقظة والالتحاق بتياب النوم وكثيرا ما يتعاطى فيه مقدمات الجماع وإن كان الأفضل تأخيره لمن لا يقتل على الفور إلى آخر الليل ، ويعلم عما ذكر فى حيز يان حكمة مشروعية الاستئذان فى الوقت الأول والوقت الأخير أن المراد بالقبلة والبعدة المذكورتين ليس مطلقهما المتحقق فى الوقت الممتد المتخلل بين صلاة الفجر وصلاة العشاء بل المراد بهما طرقا ذلك الوقت الممتد المتصلان اتصالا عابدا بالصلايتين المذكورتين وعدم التعرض للامر بالاستئذان فى الباقي

من الوقت الممتد إما لفهمه بعد الأمر بالاستئذان في الاوقات المذكورة من باب الاولى ، واما لندرة الوارد فيه جدا كما قيل ، وقيل إن ذلك لجريان العادة على أن من ورد فيه لا يرد حتى يعلم أهل البيت لما في الورد ودخول البيت فيهم من دون اعلام أهله من التهمة ما لا يخفى •

وقوله تعالى (ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ) خبر مبتدأ محذوف ، وقوله سبحانه (لَكُمْ) متعلق بمحذوف وقع صفة له أى هن ثلاث عورات كائنة لكم ، والعورة الخلل ومنه اعور الفارس واعور المسكان إذا اختل حاله والاعور المختل العين ، وعورة الانسبان سوانه وأصلها كما قال الراغب : من العار وذلك لما يلحق في ظهورها من العار أى المذمة ، وضميرهن المحذوف للاروقات الثلاثة ، والكلام على حذف مضاف أى هي ثلاث اوقات يختل فيها التستر عادة ، وقدر أبو البقاء المضاف قبل (ثلاث) فقال : أى هي اوقات ثلاث عورات أولا حذف فيه ، وإطلاق العورات على الاوقات المذكورة المشتبهة عليها للبالغة كأنها نفس العورات ، والجملة استئناف مسوق لبيان علة طلب الاستئذان في تلك الاوقات •

وقرأ أبو بكر . وحزمة . والكسائي (ثلاث) بالنصب على أنه بدل من (ثلاث مرات) وجوز أبو البقاء كونه بدلا من الاوقات المذكورة ، وكونه منصوبا باضمار أعنى . وقرأ الاعشى (عورات) بفتح الواو وهي لغة هذيل بن مدركة . وبني تميم (لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ) أى على الذين آمنوا . وكنت أيمانكم والذين لم يلبثوا الحلم منكم (جُنَاحٌ) أى في الدخول بغير استئذان (بَعْدَهُنَّ) أى بعد كل واحدة من تلك العورات الثلاث وهي الاوقات المتخللة بين كل اثنين منهن ، وإيرادها بعنوان البعديّة مع أن كل وقت من تلك الاوقات قبل كل عورة من العورات كما أنها بعد أخرى منهن لتوفية حق التكليف والترخيص الذي هو عبارة عن رفعه إذ الرخصة إنما تتصور في فعل يقع بعد زمان وقوع الفعل المكلف كذا في إرشاد العقل السليم ، وظاهره أنه لا حرج في الدخول بغير استئذان في الوقت المتخلل بين ما بعد صلاة العشاء وما قبل صلاة الفجر بالمعنى السابق للبعديّة والقبليّة ، ومقتضى ما قدمنا ثبوت الحرج في ذلك فيكون كالمستثنى مما ذكره •

وكان الظاهر أن يقال : ليس عليهم جناح بعدهن وعدم التمرض لنفي أن يكون على المخاطبين جناح لأن المأمورين ظاهرا فيما تقدم بالاستئذان في العورات الثلاث هم المالك والمهاقون الأحرار لا غير ، وإن اعتبر المأمورون في الحقيقة فيما كان الظاهر هنا أن يقال : ليس عليكم جناح بعدهن مقتصرا عليه ، ولعل اختيار ما في النظم الجليل لرعاية المبالغة في الاذن بترك الاستئذان فيما عدا تلك الثلاث حيث نفي الجناح عن المأمورين به فيها ظاهرا وحقيقة •

والظاهر أن المراد بالجناح الاثم الشرعي ، واستشكل بانه يفهم من الآية ثبوت ذلك للمخاطبين إذا دخل المالك والذين لم يبلغوا الحلم منهم عليهم من غير استئذان في تلك العورات مع أنه لا تور وازرة وزر أخرى وثبوته للمالك والصغار كذلك مع أن الصغار غير مكلفين فلا يتصور في حقهم الاثم الشرعي • وأجيب بأن ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم ولا عبرة به عندنا ، وعلى القول باعتباره يمكن أن يكون ثبوته للمخاطبين حيث لزمهم تعليمهم والتمكين من الدخول عليهم ويبقى اشكال ثبوته للصغار ولا منفع له إلا بالتزام القول بان التكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ وهو خلاف ما عليه جمهور الاثمة

ويرد على القول بان ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم بحث لا يخفى. والتزم في الجواب كون المراد الجناح الاثم العرفي الذي مرجه ترك الاولى والاخلاق من حيث المروءة والادب وجواز ثبوت ذلك للكلف وغير المكلف بما لا كلام فيه فكان المعنى ليس عليكم ايها المؤمنون جناح في دخولهم عليكم بعدهن اترككن تعليمهم وتمكينكم ايهاهم منه المفضى إلى الوقوف على ما تأتى المروءة والغيرة الوقوف عليه ولا عليهم جناح في ذلك لا خلاصهم بالادب المفضى إلى الوقوف على ما تتركه ذوو الطباع السليمة الوقوف عليه وينفعون منه. ولا يأبى ذلك تقدم الامر السابق ولا ما في الارشاد من بيان نكتة إيراد العورات الثلاث بعنوان البعدية بما سمعت فتدبر فانه دقيق •

وذهب بعضهم إلى أن قوله تعالى : (يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأذوا وتسلبوا على أهلها) منسوخ بهذه الآية حيث دلت على جواز الدخول بدون استئذان بعد الاوقات الثلاث وذلك على خلافه . ومن ذهب اليه قال : إنها في الصبيان ومالك المدخول عليه وآية الاستئذان في الاحرار البالغين ومالك الغير في حكمهم فلا منافاة لياتزم التسخ . ثم اعلم أن نفي الجناح بعدهن على من ذكر ليس على عمومها فانه متى تحقق أوطن كونه أهل البيت على حال يكرهون اطلاق الممالك والمراهمين من الاحرار عليها كان اكتشاف عورة أحدهم ومعاشرته لزوجه أو أمته إلى غير ذلك لا ينبغي الدخول عليهم بدون استئذان سواء كان ذلك في إحدى العورات الثلاث أو في غيرها والامر بالاستئذان فيها ونفي الجناح بعدها بناء على العادة الغالبة من كون أهل البيت في الاوقات الثلاث المذكورة على حال يقتضى الاستئذان وكونهم على حال لا يقتضيه في غيرها • هذا وفي الآية توجيه آخر ذكره أبو حيان وظاهر صنيعة اختياره وعليه اقصر أبو البقاء وهو أن التدبير ليس عليكم ولا عليهم جناح بعد استئذانهم فيمن فحذف الفاعل وحرف الجر فيق بعد استئذانهم ثم حذف المصدر فصار بعدهن ، وعليه ثقل مؤنة الكلام في الآية إلا أنه خلاف الظاهر جدا . والجمهور على ما سمعت أو لا في معناها ، والظاهر أن الجملة على القراءتين السابقتين في ثلاث مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها ، وفي الكشف أنها إذا رفع (ثلاث) كانت في محل رفع على الوصف . والمعنى هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وإذا نصب لم يكن لها محل وكانت كلاما مقرا للاستئذان في تلك الاحوال خاصة ، وقال في ذلك صاحب التقریب : إن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه فاذا وصف به (ثلاث عورات) نصبا وهو بدل من ثلاث مرات كان التقدير ليستأذنكم هؤلاء في ثلاث عورات مخصوصة بالاستئذان . ويدفع وجوه مستفادة من علم المعاني أحدها اشتراط تقدم علم السامع بالوصف وهو متنفذ إذ لم يعلم الا من هذا . والثاني جعل الحكم المقصود وصفا للظرف فيصير غير مقصود . والثالث أن الامر بالاستئذان في المرات الثلاث حاصل وصفت بأن لا حرج وراءها وأول توصف فيضيق الوصف . وأما إذا وصف المرفوع فيزول الدوافع لأنه ابتداء تعليم أى هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وصفة للخبر المقصود ولم يتقيد أمر الاستئذان به فليأمل فانه دقيق جليل انتهى ، وتعقب بان الوجهين الاخيرين ساقطان لا طائل تحتهما والاو هو الوجه . فان قيل : هو مشترك الاثرام قيل : قد تقدم في قوله تعالى (ليستأذنكم) ما يرشد إلى العلم بذلك وليست الجملة الاخيرة من أجزائه كما هي كذلك على فرض جعلها صفة للبدل ولا يحتاج مع هذا إلى حديث أن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه بل قيل هو في نفسه ليس بشئ فقد قال الطيبي : إن المقصود الاولى الاستئذان في الاوقات المخصوصة ورفع الحرج في غيرها

تابع له لقول المحدث رضى الله تعالى عنه لوددت أن الله عز وجل نهى آباؤنا وخدمتنا عن الدخول علينا في هذه الساعة إلا بأذن ثم انطلق إلى النبي ﷺ وقد نزلت الآية. وفي الكشف أنه جئ به أى بالكلام الدال على رفع الحرج أعنى (ليس عليكم) الخ على رفع (ثلاث) مؤكدا للسالف على طريق الطرد والعكس وكذلك إذا نصب وجعل استثناء وأما إذا جمل وصفا فيفوت هذا المعنى. وهذا أيضا من الدوافع انتهى فاقبل ولا تغفل.

وقوله تعالى (طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ) خير مبتدا محذوف أى هم طوافون والجملة استئناف ببيان العذر المرخص في ترك الاستئذان وهو المخالطة الضرورية وكثرة المداخلة. وفيه دليل على تعليل الاحكام الشرعية وكذا في الفرق بين الاوقات الثلاث وغيرها بانها عورات. وقوله عز وجل (بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ) يجوز أن يكون مبتدأ وخبرا. و يتعلق الجار كون خاص حذف لدلالة ما قبله عليه أى بعضكم طائف على بعض، وجوز أن يكون معمولا لفعل محذوف أى يطوف بعضكم على بعض، وقال ابن عطية (بعضكم) بدل من (طوافون)، وتعقبه في البحر بأنه إن أراد أنه بدل من (طوافون) نفسه فلا يجوز لأنه يصير التقديرهم بعضكم على بعض وهو معنى لا يصح وإن أراد أنه بدل من الضمير فيه فلا يصح أيضا إن قدر الضمير ضمير غيبة التقديرهم لأنه يصير التقدير هم يطوف بعضكم على بعض وإن جعل التقدير أنتم يطوف عليكم بعضكم على بعض فيدفعه أن (عليكم) يدل على أنهم هم المطوف عليهم وأنتم طوافون يدل على أنهم طائفون فتعارضان، وقيل: يقدر أنتم طوافون ويراد بأنتم المخاطبون والغيب من الممالك والصبيان وهو كما ترى، وجوز أبو البقاء كون الجملة بدلا من التى قبلها وكونها مبنية مؤكدة، ولا يخفى عليك ما تضمنته من جبر قلوب الممالك بجهلهم بعضا من المخاطبين وبذلك يقوى أمر العلية. وقرأ ابن أبي عملة (طوافين) بالنصب على الحال من ضمير عليهم (كذلك) إشارة إلى مصدر الفعل الذى بعد على مامر تفصيله في تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وفي غيره أيضا أى مثل ذلك التبيين (يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ) الدالة على ما فيه نفعكم وصلاحكم أى ينزلها مبنية واضحة للدلالة لأنه سبحانه يبينها بعد أن لم تكن كذلك، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غير مرة، وقيل: يبين علل الاحكام. وتعقب بأنه ليس بواضح مع أنه مؤد إلى تخصيص الآيات بما ذكرهنا.

(وَاللَّهُ عَلِيمٌ) مبالغ في العلم بجميع المعلومات فيعلم أحوالكم (حَكِيمٌ ٥٨) في جميع أفعاله فيشرع لكم ما فيه صلاحكم معاشا ومعادا.

(وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ) لما بين سبحانه آتفا حكم الاطعام من أنهم لا يحتاجون إلى الاستئذان في غير الاوقات الثلاثة عقب جل وعلا ببيان حالهم إذا بلغوا دفعا لما عسى أن يتوهم أنهم وإن كانوا ايجاب ليسوا كسائر الاجانب بسبب اعتيادهم الدخول فاللام في (الاطفال) للبعد إشارة إلى الذين لم يبلغوا الحلم المجمولين قسما للمالك أى إذا بلغ الاطفال الاحرار الاجانب (فَلْيَسْتَأْذِنُوا) إذا أرادوا الدخول عليكم (كَأَسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) أى الذين ذكروا من قبلهم في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) وجوز أن تكون القليلة باعتبار الوصف لا باعتبار الذكر في النظم الجليل بقرينة ذكر البلوغ وحكم الطفولية أى الذين بلغوا من قبلهم. وأخرج هذا ابن أبي حاتم عن مقاتل وزعم بعضهم أنه أظهر.

وتعقب بأن المراد بالتشبيه يسان كيفية استئذان هؤلاء ، وزيادة إيضاحه ولا يتسنى ذلك إلا بتشبيهه باستئذان المهودين عند السامع ، ولا ريب في أن بلوغهم قبل بلوغ هؤلاء بما لا يخطئ بهال أحد وإن كان الأمر كذلك في الواقع وإنما المهود المعروف ذكرهم قبل ذكرهم ، فالمنى فليست تأذنوا استئذاناً كأنما مثل استئذان المذكورين قبلهم بأن يستأذنوا في جميع الاوقات ويرجعوا إن قيل لهم ارجعوا حسبما فصل فيما سلف ، وكون المراد بالاطفال الاحرار الاجانب قد ذهب اليه غير واحد ، وقال بعض الأجلة : المراد بهم ما يعم الاحرار والمماليك فيجب الاستئذان على من بلغ من الفريقين وأوجب هذا استئذان العبد البالغ على سيده لهذه الآية ، وقال في البحر (منكم) أى من أولادكم وأقربائكم .

وأخرج ابن أبي حاتم نحو هذا التفسير عن سعيد بن جبيرة . وأخرج عن سعيد بن المسيب أنه قال : يستأذن الرجل على أمه قائماً نزلت (وإذا بلغ الاطفال منكم الحلم) في ذلك . وأخرج سعيد بن منصور . والبخاري في الادب . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وابن مردويه عن عطاء أنه سأل ابن عباس رضى الله تعالى عنهما استأذن على أختي ؟ قال : نعم قلت : إنها في حجرى وأنا أتفق عليها وإنما معى في البيت أأستأذن عليها ؟ قال : نعم إن الله تعالى يقول (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم) الآية فلم يأمر هؤلاء بالاستئذان إلا في العورات الثلاث وقال تعالى (وإذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا) استأذن الذين من قبلهم) فالأذن واجب على خلق الله تعالى أجمعين ، وروى عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال : آية لا يؤمن بها أكثر الناس آية الاذن وإنى لأمر جارٍ يفتى زوجته أن تستأذن على ، وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه عليكم أن تستأذنوا على آبائكم وأمهاتكم وأخواتكم ، ونقل عن بعضهم أن وجوب الاستئذان المستفاد من الأمر الدال عليه في الآية منسوخ وأنكر ذلك سعيد بن جبيرة روى عنه يقولون : هي منسوخة لا والله ما هي منسوخة ولكن الناس تهاونوا بها ، وعن الشعبي ليست منسوخة فقليل له : إن الناس لا يعملون بها فقال : الله تعالى المستعان ، وقيل : ذلك مخصوص بعدم الرضا وعدم باب يغلق كما كان في العصر الأول (كذلك بين الله لكم آياته والله عليم حكيم ٥٩) الكلام فيه كالذي سبق ، والتكرير للتأكيد والمبالغة في طلب الاستئذان ، وإضافة الآيات إلى ضمير الجلالة لتشريفها وهو مما يقوى امر التأكيد والمبالغة (والقواعد من النساء) أى العجائز وهو جمع قاعدة كحائض وطامث فلا يؤثرت لاختصاصه ولذا جمع على فواعل لأن التأني فيه فالحذرة أو هو شاذ ، قال ابن السكيت : امرأة قاعدة قدمت عن الحيض ، وقال ابن قتبية : سميت العجائز قواعد لأنهن يكثرن القعود لكبر سنهن ، وقال ابن ربيعة : لقعودهن عن الاستمتاع حيث أيسن ولم يبق لهن طمع في الأزواج فقلوه تعالى : (إلا أن لا يرجون نكاحاً) أى لا يطمعن فيه لكبرهن صفة كاشفة (فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن) أى الثياب الظاهرة التي لا يفضى وضعها لكشف العورة كالجللب والرداء والقناع الذى فوق الخمار .

وأخرج ابن المنذر عن ميمون بن مهران أنه قال : في مصحف أبي بن كعب . ومصحف ابن مسعود (فليس عليهن جناح أن يضعن جلابيبهن) وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن مسعود . وابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهما كانا يقرأن كذلك ، ولعله لذلك اقتصر بعض في تفسير الثياب على الجلابيب ، والجملة خبر (القواعد) والقواعد إما لأن اللام في القواعد موصولة بمعنى اللاتى وإما لأنها موصوفة بالموصول . وقوله

تعالى: ﴿غَيْرَ مُتَّبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ حال، وأصل التبرج التكلف في إظهار ما يخفى من قولهم: سفينة بارح لا غطاء عليها، والبرج سعة العين بحيث يرى ياضها محيطا بسوادها كله لا يغيب منه شيء، وقيل: أصله الظهور من البرج أى القصر ثم خص بان تتكشف المرأة للرجال بابتداء زيتها وإظهار محاسنها، وليست الزينة مأخوذة في مفهومه حتى يقال: إن ذكر الزينة من باب التجريد، والظاهر أن الباء للتعدية، وقيل زائدة في المفعول لأنهم يفسرون التبرج بتمدد، ففى القاموس تبرجت أظهرت زينتها للرجال وفيه نظر، والمراد بالزينة الزينة الخفية لسبق العلم باختصاص الحكم بها ولما فى لفظ التبرج من الاشعار، والتذكير لإفادة الشبايح وأن زينة ما وإن دقت داخله فى الحكم أى غير مظهرات زينة مما أمر باخفائه فى قوله تعالى (ولا يبدین زینتهن) ﴿وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ﴾ بترك الوضع والتستر كالشواوب ﴿خَيْرَ لَّهُنَّ﴾ من الوضع لبعده من التهمة فلكل ساقطة لاقطة، وذكر ابن المنير للآية معنى استحسنته الطيبي فقال: يظهر لى والله تعالى أعلم أن قوله تعالى: (غير متبرجات بزينة) من باب * على لا حب لا يهتدى بمناره * أى لا منار فيه فيهدى به وكذلك المراد والقواعد من النساء لا زينة لهن فيتبرجن بها لأن الكلام فيمن هن بهذه المثابة، وكأن الغرض من ذلك أن هؤلاء استعفافن عن وضع الثياب خير لهن فاطنك بذوات الزينة من الشواوب، وأبلغ ما فى ذلك أنه جعل عدم وضع الثياب فى حق القواعد من الاستعفاف إيدانا بأن وضع الثياب لا مدخل له فى العفة هذا فى القواعد فكيف بالكواعب ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ مبالغ فى سمع جميع ما يسمع فيسمع بما يجرى بينهن وبين الرجال من المقالة ﴿عَلِيمٌ ٦٠﴾ فيعلم سبحانه مقاصدهن. وفيه من الترهيب ما لا يخفى *

﴿لَيْسَ عَلَى الْآعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ فى كتاب الزهراوى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن هؤلاء الطوائف كانوا يتخرجون من مؤاكلة الاصحاء حذارا من استقذارهم لإيهم وخوفا من تأذيمهم بأفهامهم وأوضاعهم فنزلت. وقيل: كانوا يدخلون على الرجل لطلب الطعام فإذا لم يكن عنده ما يطعمهم ذهب بهم إلى بيوت آبائهم وأمهاتهم أو إلى بعض من ساءم الله تعالى فى الآية الكريمة فكانوا يتخرجون من ذلك ويقولون: ذهب بنا إلى بيت غيره ولعل أهله كارهون لذلك. وكذا كانوا يتخرجون من الأكل من أموال الذين كانوا إذا خرجوا إلى الغزو وخلفوا هؤلاء الضعفاء فى بيوتهم ودفعوا إليهم مفاتيحها وأذنوا لهم أن يأكلوا مما فيها مخافة أن لا يكون أذنهم عن طيب نفس منهم *

وكان غير هؤلاء أيضا يتخرجون من الأكل فى بيوت غيرهم، فمن عكرمة كانت الانتصار فى أنفسها فزارة فكانت لاتأكل من البيوت الذى ذكر الله تعالى، وقال السدى: كان الرجل يدخل بيت أبيه أو بيت أخيه أو أخته فتتحفه المرأة بشئ. من الطعام فيتخرج لأجل أنه ليس ثم رب البيت، والخرج لغة كما قال الزجاج الضيق من الحرجة وهو الشجر الملتف بعضه ببعض لضيق المسالك فيه، وقال الراغب: هو فى الأصل مجتمع الشئ ثم أطلق على الضيق وعلى الائم، والمعنى على الرواية الأولى ليس على هؤلاء حرج فى أكلهم مع الاصحاء، ويقدر على سائر الروايات ما يناسب ذلك بما لا يخفى، و (على) على معناها فى جميع

ذلك، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه لما نزل (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) تخرج المسلمون عن مواكلة الأعمى لأنه لا يبصر موضع الطعام الطيب والأعرج لأنه لا يستطيع المراحة على الطعام والمرضى لأنه لا يستطيع استيفاء الطعام فأُنزل الله تعالى هذه الآية ، وقيل : كانت العرب ومن بالمدينة قبل البعث تجتنب الأكل مع أهل هذه الأعذار لمكان جولان يد الأعمى وانسباط جلسة الأعرج وعدم خلو المريض من رائحة تؤذى أو جرح يئض أو أنف يذن فنزلت . ومن ذهب إلى هذا جعل (على) بمعنى فى أى ليس فى مواكلة الأعمى حرج وهكذا وإلا لكان حق التركيب ليس عليكم أن تأكلوا مع الأعمى حرج وكذا يقال فيما بعد وفيه بعد لا يخفى ، وقيل : لاجابة إلى أن يقدر محذوفٌ بعد قوله تعالى (حرج) حسبا أشير إليه إذ المعنى ليس على الطوائف المعدودة ﴿ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ ﴾ حرج ﴿ أَنْ تَأْكُلُوا ﴾ أنتم وهم معكم ﴿ مِنْ يُوْتِكُمْ ﴾ الخ ، والى كون المعنى كذلك ذهب مولانا شيخ الإسلام ثم قاله : وتعميم الخطاب للطوائف المذكورة أيضا بأباه ما قبله وما بعده فإن الخطاب فيها لغير أولئك الطوائف حجة ولعل ما تقدم أولى ، وأما تعميم الخطاب فلا أقول به أصلا ، وعن ابن زيد . والحسن . وذهب إليه الجبائى وقال أبو حيان : هو القول الظاهر أن الحرج المنفى عن أهل العذر هو الحرج فى القعود عن الجهاد وغيره مما رخص لهم فيه . والحرج المنفى عن بعدم الحرج فى الأكل من البيوت المذكورة ، قال صاحب الكشف : والكلام عليه صحيح لالتقاء الطائفتين فى أن كلا منفى عنه الحرج ، ومثاله أن يستغنى مسافر عن الاقطار فى رمضان وحاج مفرد عن تقديم الحاق على التحرف فتقول : ليس على المسافر حرج أن يفطر ولا عليك يا حاج أن تقدم الحاق على التحرف وهو تحقيق لأمر العطف وذلك أنه لما كان فيه غربة لبعد الجامع بادية النظر أزاله بأن الغرض لما كان بيان الحكم كفاء الحوادث والحادثتان وإن تباينت كل التباين إذا تقاربتا فى الوقوع والاحتياج إلى البيان قرب الجامع بينهما ولا كذلك إذا كان الكلام فى غير معرض الاقتمام والبيان ، وليس هذا القول منه بناء على أن الاكتفاء فى تصور ما كافى فى الجامعة كما ظن ، وبهذا يظهر الجواب عما اعترض به على هذه الرواية من أن الكلام عليها لا يلائم ما قبله ولا ما بعده لأن ملائمة ما بعده قد عرفت وجهها ، وأما ملائمة ما قبله فغير لازمة إذ لم يعطف عليه ، وربما يقال فى وجه ذكر نفى الحرج عن أهل العذر بترك الجهاد وما يشبهه مما رخص لهم فيه أثناء بيان الاستئذان ونحوه : إن نفى الحرج عنهم بذلك مستلزم عدم وجوب الاستئذان منه ﷺ لترك ذلك فلهم القعود عن الجهاد ونحوه من غير استئذان ولا اذن كما أن للمالك والصبان الدخول فى البيوت فى غير العورات الثلاث من غير استئذان ولا اذن من أهل البيت ، ومثل هذا يكفى وجها فى توسط جملة أثناء جل ظاهرة التناسب ، ويرد عليه شيء عسى أن يدفع بالتأمل ، وإنما لم يذكر الحرج فى قوله تعالى (ولا على أنفسكم) بأن يقال : ولا على أنفسكم حرجا كفاء بذكره فيما مر والأواخر محل الحذف ، ولم يكتف بمرج واحد بأن يقال : ليس على الأعمى والأعرج والمريض وأنفسكم حرج أن تأكلوا دفع التوهم خلاف المراد ، وقيل حذف الحرج آخر الإشارة إلى مغايرته للبذور ولا تقدر فى دلالة عليه لاسيما إذا قلنا : إن الدال غير منحصر فيه وهو كما ترى ، ومعنى (على أنفسكم) كما فى الكشف عليكم رعى من فى مثل حالكم من المؤمنين ، وفيه كما فى الكشف إشارة إلى فائدة اقحام النفس وأن الحاصل

ليس على الضعفاء المطعمين ولا على الزاهبين إلى بيوت القربات ومن في مثل حالهم وهم الأصداء حرج ه
وقيل : إن فائدة اقحامها الإشارة إلى أن الأكل المذكور مع أنه لخرج فيه لا يخل بقدر من له شأن وهو وجه
حسن دقيق لا يلزمه استعمال اللفظ في حقيقته ومجازة ظاهراً ، وكان منشأه كثرة اقحام النفس في ذوى
الشأن ، ومن ذلك قوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ولم يقل سبحانه كتب ربكم عليه الرحمة ، وقوله
عز وجل في الحديث القدسي « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي » دون أن يقول جل وعلا : إني حرمت
الظلم على إلى غير ذلك مما يعرفه المنتفع المنصف ، وما قيل من أن فائدة الاقحام الإشارة إلى أن التجنب عن
الأكل المذكور لا يخلو عن رعاية حظ النفس مع خفائه لا يلائم إلا بعض الروايات السابقة في سبب
النزول ، ونحو ما قيل من أنها اقحمت للإشارة إلى أن نفى الحرج عن المخاطبين في الأكل من البيوت المذكورة
لذواتهم بخلاف نفى الحرج عن أهل الأعداء في الأكل منها فإنه لكونهم مع المخاطبين وذعابهم بهم إليها ،
والتعرض لنفى الحرج عنهم في أكلهم من بيوتهم مع ظهور انتفاء ذلك لظاهر التسوية بينه وبين قرآنه
كما في قوله تعالى (يكلم الناس في المهد وكلها) لكن ذلك فيما نحن فيه من أول الأمر ، ولم يتعرض لبيوت
أولادهم لظهور أنها كبيوتهم ، وذكر جمع أنها داخلة في بيوت المخاطبين ، فقد روى أبو داود . وابن ماجه
« أنت ومالك لأبيك » وفي حديث رواه الشيخان . وغيرهما « إن أطيب ما يأكل المرء من كسبه وإن ولده
من كسبه » وقال بعضهم : المراد ببيوت المخاطبين بيوت أولادهم وأصنافها إليهم لمزيد اختصاصها بهم كما
يشهد به الشرع والعرف ، وقيل . المعنى أن تأكلوا من بيوتكم من مال أولادكم وأزواجكم الذين هم في
بيوتكم ومن جملة عيالكم وهو كما ترى (أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم) وقرا حمزة بكسر الهمزة
والميم ، والكسائي . وطلحة بكسر الهمزة وفتح الميم (أو بيوت أخواتكم أو بيوت أخواتكم أو بيوت
أعمامكم أو بيوت عماتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملككم مفتاحه) أى أو ما تحت
أيديكم وتصرفكم من بستان أو ماشية وكالة أو حفظا وهو الذى يقتضيه كلام ابن عباس . فقد روى عنه
غير واحد أنه قال : ذاك وكيل الرجل وقيمته في ضيعته وماشيته فلا بأس عليه أن يأكل من ثمر حائطه
ويشرب من لبن ماشيته ولا يحمل ولا يدخر . وقال السدى : هو الرجل يولى طعام غيره ويقوم عليه
فلا بأس أن يأكل منه .

وقال ابن جرير : هو الزمن يسلم إليه مفتاح البيت ويؤذن له بالتصرف فيه ، وقيل : ولى اليتيم الذى
له التصرف بماله فإنه يباح له الأكل منه بالمعروف . وملك المفتاح على جميع ذلك كناية عن كون الشيء
تحت يد الشخص وتصرفه . والعطف على ما أشرنا إليه على ما بعد (من) وعن قيادة أن المراد بما ملكتم
مفتاحه العبيد فالعطف على ما بعد (بيوت) والتقدير أو بيوت الذين ملكتم مفتاحهم . وكان ملك المفتاح
لما شاع كناية لم ينظر فيه إلى أن المتصرف بما يتوصل إليه بالمفتاح أولا ومثله كثير ، أو هو ترشيح لجرى
العبيد مجرى الجساد من الأموال المشعر به استعمال ما فهم ، ولا يخفى عليك بعد هذا القول وأنه يندرج
بيوت العبيد في قوله تعالى (بيوتكم) لأن العبد لملك له ، وإرادة المعتوقين منهم بقرينة (ملكتم) بلفظ الماضى
لما لا ينبغي أن يلتفت إليه . وقرا ابن جبير (ملكتم) بضم الميم وكسر اللام مشددة (ومفتاحه) بياء بعد

التاء جمع مفتاح . وقرأ قتادة . وهرون عن أبي عمرو (مفتاحه) بالافراد وهو آلة الفتح وكذا المفتاح كما في القاموس ، وقال الراغب : المفتاح والمفتاح ما يفتح به وجمعه مفاتيح ومفاتيح . وفي بعض الكتب أن جمع مفتاح مفاتيح وجمع مفتاح مفاتيح (أَوْ صَدِيقُكُمْ) أى أو يوت صديقكم وهو من يصدق في مودتك وتصدق في مودته يقع على الواحد والجمع ، والمراد به هنا الجمع ، وقيل : المفرد ، وسر التعبير به دون أصدقائكم الإشارة الى قلة الأصدقاء حتى قيل :

صاد الصديق وكاف الكيمياء معا لا يوجدان فدع عن نفسك الطمعا

ونقل عن هشام بن عبد الملك أنه قال : نلت ما نلت حتى الخلافة وأعزني صديق لأحشتم منه ، وقيل : إنه إشارة إلى أن شأن الصداقة رفع الالئنية . ورفع الحرج في الأكل من بيت الصديق لأنه أَرْضَى بالتبسط وأسر به من كثير من ذوى القرابة ، روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها الصديق أكبر من الوالدين إن الجهنيين لما استغاثوا لم يستغيثوا بالآباء والأمهات فقالوا : (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) ه وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه من عظم حرمة الصديق أن جعله الله تعالى من الأنس والثقة والانساط ورفع الحزمة بمنزلة النفس والآب والآخر ، وقيل لأفلاطون : من أحب اليك أخوك أم صديقك ؟ فقال : لأحب أخى إلا إذا كان صديقى ، وقد كان السلف ينبسطون بأكل أصدقائهم من يوتهم ولو كانوا غيباء . يحكى عن الحسن أنه دخل داره وإذا حلقة من أصدقائه وقد استلوا سلا من تحت سريره فيها الخيصوص وأطايب الأطعمة وهم مكبون عليها يأكلون قتللت أسارى وجهه سرورا وضحك وقال : هكذا وجدناهم هكذا وجدناهم يريد كبراء الصحابة ومن لقيهم من البدرين ، وكان الرجل منهم يدخل دار صديقه وهو غائب فيسأل جاريته كيسه فيأخذ ماشاء فإذا حضر مولاهما فآخبرته أعتقها سرورا بذلك ، وهذا شيء قد كانت • إذا الناس ناس والزمان زمان • وأما اليوم فقد طوى فيما أعلم بساطه واضمحل والأمر لله تعالى فسطاطه وعفت آثاره وأفلت أقداره وصار الصديق اسما للعدو الذى يخفى عداوته ويتنظر لك حرب الزمان وغارته فآه ثم آه ولا حول ولا قوة إلا بالله ه

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ما من صداقته بد

ثم إن نقي الحرج في الأكل المذكور ومشروط بما إذا علم الآكل رضا صاحب المال بأذن صريح أو قرينة ، ولا يرد أنه إذا وجد الرضا جاز الأكل من مال الأجني والعدو أيضا فلا يكون للتخصيص وجه لأن تخصيص هؤلاء لا اعتياد التبسط بينهم فلا مفهوم له ، وقال أبو مسلم : هذا في الأقارب الكفرة أباح سبحانه في هذه الآية ما حظره في قوله سبحانه : (لا تتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) وليس بشيء ، وقيل : كان ذلك في صدر الاسلام ثم نسخ بقوله ﷺ : «لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه» وقوله عليه الصلاة والسلام من حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنها «لا يحلن أحد ماشية أحد إلا بأذنه» ، وقوله تعالى : (لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا) الآية ، وقوله عز وجل : (لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إياه) فانهم إذا منعوا من منزله ﷺ إلا بالشرط المذكور وهو عليه الصلاة والسلام أكرم الناس وأقلمهم حجابا فغيره صلى الله تعالى عليه وسلم يعلم بالطريق الأولى •

وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى القول بالنسخ بناء على ما قلنا أولاً ، واحتج بالآية بعض أئمة الحنفية على أنه لا يقطع بسرقه مال المحارم مطلقاً لافرق في ذلك بين الوالدين والمولودين وبين غيرهم لأنها دلت على إباحة دخول دارهم بغير إذنه فلا يكون مالهم محرراً بمجرد احتمال إرادة الظاهر وعدم النسخ كاف في الشبهة المدركة للحد ، وبمحت فيه بأن درء الحدود بالشبهات ليس على إطلاقه عندهم كما يعلم من أصولهم ، وأورد عليه أيضاً أنه يستلزم أن لا تقطع يد من سرق من الصديق ، وأجيب عن هذا بأن الصديق متى قصد سرقه مال صديقه انقلب عدواً ، وتعبق بأن الشرع ناظر إلى الظاهر لا إلى السرائر ، وقرئ (صديقكم) بكسر الصاد اتباعاً لحركة الدال حكى ذلك حميد الخزاز (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً) أى مجتمعين وهو نصب على الحال من فاعل (تأكلوا) وهو في الأصل بمعنى كل ولا يفيد الاجتماع خلافاً للقرءاء ، ودل عليه هنا لمقابلته بقوله تعالى : ﴿أَوْ أَشْتَاتًا﴾ فانه عطف عليه داخل في حكمه وهو جمع شت على أنه صفة خالق يقال : أمر شت أى متفرق أو على أنه في الأصل مصدر وصف به مبالغة . والآية على ما ذهب أكثر المفسرين كلام مستأنف مسوق لبيان حكم آخر من جنس ما بين قبله ، وقد نزلت على ماروى عن ابن عباس . والضحاك . وقتادة في بني ليث بن عمرو بن كنانة تخرجوا أن يأكلوا طعامهم منفردين وكان الرجل منهم لا يأكل ويمكث يومه حتى يجد ضيفاً يأكل معه فان لم يجد من يؤاكله لم يأكل شيئاً وربما قد الرجل منهم والطعام بين يديه لا يتناول من الصباح إلى الرواح وربما كانت معه الإبل الحفل فلا يشرب من ألبانها حتى يجد من يشاربه فإذا أمسى ولم يجد أحداً أكل ، قيل : وهذا التخرج سنة موروثه من الخليل عليه الصلاة والسلام ، وقد قال حاتم :

إذا ما صنعت الزاد فالتسى له أكلها فاني لست آكله وحدي

وفي الحديث «شر الناس من أكل وحده وضرب عبده ومنع رفقده» وهذا الزم لاعتباره بخلاف القرى ونفى الجناح عن وقوعه أحياناً يائناً لأنه لا إثم فيه ولا يذم به شرعاً كما ذمته الجاهلية فلا حاجة إلى القول بأن الوعيد في الحديث لمن اجتمعت فيه الخصال الثلاث دون الانفراد بالأكل وحده فانه يقتضى أن كلامها على الانفراد غير منهي عنه وليس كذلك ، والقول بأنهم أهل لسان لا يتخفى عليهم مثله ولكن لحجى الواو بمعنى أو تركوا كل واحد منها احتياطاً لوجه له لأن هؤلاء المخرجين لم يتسكروا بالحديث ، وكون الواو بمعنى أتوهم لا عبرة به ، ولا شك أن اجماع الأيدي على الطعام سنة فتركه بغير داع مذمة انتهى . وعن عكرمة . وأبى صالح أنها نزلت في قوم من الأنصار كانوا إذا نزل بهم ضيف لا يأكلون إلا معه فخص لهم أن يأكلوا كيف شاؤوا ، وقيل : كان الغني يدخل على الفقير من ذوى قرابته وصداقته فيدعوه إلى طعامه فيقول : إني لا تخرج أن آكل معك وأنا غني وأنت فقير وروى ذلك عن ابن عباس ، وقال الكلبي : كانوا إذا اجتمعوا لياكلوا طعاماً عزلوا للاعمى ونحوه طعاماً على حدة فبين الله تعالى أن ذلك ليس بواجب . وقيل : كانوا يأكلون فرادى خوفاً أن يزيد أحدهم على الآخر في الأكل أو أن يحصل من الاجتماع ما يضر أو يؤذى فنزلت لنفى وجوب ذلك ، وأياماً كان فالعبرة لعموم اللفظ للخصوص السبب ، وقيل : الآية من تنمة مقابلها على معنى أنها وقعت جواباً لسؤال نشأ منه كأن سائلاً يقول : هل نفي الحرج في الأكل من بيوت

من ذكر خاص فيما إذا كان الأكل مع أهل تلك البيوت أم لا؟ فأجيب بقوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً) أى مجتمعين مع أهل تلك البيوت في الأكل أو أشتاتاً أى متفرقين بان يأكل كل منكم وحده ليس معه صاحب البيت وما لطف نفى الحرج فيما اتسعت دائرته ونفى الجناح فيما ورد فيه بين أمرين والنسكات لا يجب اطرادها كذا قيل فتدبر .

(فَأَذَا دَخَلْتُمْ) شروع في بيان الأدب الذى ينبغى رعايته عند مباشرة ما رخص فيه بعد بيان الرخصة فيه (**يُوتَا**) أى من البيوت المذكورة كما يؤذن به اللفظ (**فَسَلُّوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ**) أى على أهلها كما أخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبى حاتم . والبيهقى في شعب الإيمان عن ابن عباس . وقريب منه ما أخرجه عبد الرزاق . وجماعة عن الحسن أن المعنى فليسلم بعضهم على بعض نظير قوله تعالى : (فاقبلوا أنفسكم) والتعبير عن أهل تلك البيوت بالانفس لتزليهم منزلتها لشدة الاتصال ، وفى الاتصاف في التعبير عنهم بذلك تنبيه على السر الذى اقتضى إباحة الأكل من تلك البيوت المدودة وأن ذلك إنما كان لأنها بالنسبة إلى الداخل كبيت نفسه للقرابة ونحوها ، وقيل : المراد السلام على أهلها على أبلغ وجه لأن المسلم إذا ردت تحيته عليه فسكانه سلم على نفسه كما أن القاتل لاستحقاقه القتل بفعله كأنه قاتل نفسه . وأخرج عبد الرزاق . وابن جرير . والحاكم وصححه . وغيرهم عن ابن عباس أنه قال فى الآية : هو المسجد إذا دخلته فقل السلام علينا وعلى عباد الله تعالى الصالحين فحمل البيوت فيها على المساجد والسلام على الأنفس على ظاهره ، وقيل : المراد بيوت المخاطبين وأهلهم ، وذكر أن الرجل إذا دخل على أهله سن له أن يقول : السلام عليكم تحية من عند الله مباركة طيبة فإن لم يجد أحداً فليقل السلام علينا من ربنا وروى هذا عن عطاء ، وقيل السلام على الأنفس على ظاهره والمراد ببيوت بيوت الكفار وذكر أن داخلها وكذا داخل البيوت الخالية يقول ما سمعت آتفاً عن ابن عباس ، وقيل يقول على الكفار يقول : السلام على من اتبع الهدى ، ولا يخفى المناسبات للمقام ، والسلام بمعنى السلامة من الآفات ؛ وقيل : اسم من أسمائه عز وجل وقد مر الكلام فى ذلك على أتم وجه فتدكره .

(**تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**) أى ثابتة بأمره تعالى مشروعة من لدنه عز وجل فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لتحية ، وجوز أن يتعلق بتحية فإنها طلب الحياة وهى من عنده عز وجل ، وأصل معناها أن تقول حياك الله تعالى أى أعطاك سبحانه الحياة ثم عمم لكل دعاء ، واتصافها على المصدرية لسلبها على طريق قبعدت جلوساً فسكانه قيل فسلبوا تسلياً أو فحيوا تحية (**مُبَارَكَةٌ**) بورك فيها بالاجر كما روى عن مقاتل ، قال الضحاك : فى السلام عشر حسنات ومع الرحمة عشرون ومع البركات ثلاثون (**طَيِّبَةٌ**) تطيب بها نفس المستمع ، والظاهر أنه يزيد المسلم ما ذكر فى سلامه ، وعن بعض السلف زيادته كما مر آتفاً ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : ما أخذت التشهد الا من كتاب الله تعالى سمعت الله تعالى يقول (فأذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة) فالتشهد فى الصلاة التحيات المباركات الطيبات لله .

(**كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ**) تكرر لمزيد التأكيد ، وفى ذلك تفخيم فخيم للاحكام المختمة به (**لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ** ٦١) مافى تضاعفها من الشرائع والاحكام وتعملون بموجبها وتحوزون بذلك سعادة الدارين ،

وفي تعليل هذا التبيين بهذه الغاية القصوى بعد تذييل الأولين بما يوجههما من الجزالة ما لا يخفى ، وذكر بعض الاجلة أنه سبحانه بدأ السورة بقوله تعالى (وأنزلنا فيها آيات بينات) وختماها بقوله عز وجل (كذلك يبين الله لكم الآيات) ثم جعل تبارك وتعالى ختام الحتم قوله سبحانه ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ الخ دلالة على أن ملاك ذلك كله والمنفعة بتلك الآيات جمع من سلم نفسه لصاحب الشريعة صلوات الله تعالى وسلامه عليه تأليت بين يدي الغاسل لا يحجم ولا يقدم دون اشارته ﷺ ولهذه الدققة اورد هذه الآية شهاب الحق والدين أبو حفص عمر السهروردي قدس سره في باب سير المريد مع الشيخ ونبه بذلك أن كل ما يرسمه من أمور الدين فهو أمر جامع *

وقال شيخ الاسلام: إن هذا استئناف جيء به في أواخر الاحكام السابقة تقريراً لها وتأكيذاً لوجوب مراعاتها وتكميلاً لها ببيان بعض آخر من جنسها، وإنما ذكر الايمان بالله تعالى ورسوله ﷺ صلة للموصول الواقع خبراً للمبتدأ مع تضمنه له قطعاً لتقرير ما قبله وتمهيداً لما بعده وإيداناً بأنه حقيق بأن يحمل قريناً للايمان المذكور منتظماً في سلسله فتقوله تعالى ﴿ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ ﴾ الخ معطوف على (آمَنُوا) داخل معه في حيز الصلة وبذلك يصح الحل ، والحصر باعتبار السكالات أي إنما الكاملون في الايمان الذين آمنوا بالله تعالى ورسوله ﷺ عن صميم قلوبهم واطاعوا في جميع الاحكام التي من جملتها ما فصل من قبل من الاحكام المتعلقة بعامة أحوالهم المطردة في الوقوع وأحوالهم الواقعة بحسب الاتفاق كما إذا كانوا معه عليه الصلاة والسلام على أمر مهم يجب اجتماعهم في شأنه كالجمعة والاعياد والحروب وغيرها من الامور الداعية إلى الاجتماع لغرض من الاغراض ، وعن ابن زيد أن الامر الجامع الجهاد ، وقال الضحاك : وابن سلام : هو كل صلاة فيها خطبة بالجمعة والعديد والاستسقاء ، وعن ابن جبير هو الجهاد وصلاة الجمعة والعديد ، ولا يخفى أن الأولى العموم وإن كانت الآية نازلة في حفر الخندق ولعل ما ذكر من باب التثليل ، ووصف الامر بالجمع مع أنه سبب له للمبالغة ، والظاهر أن ذلك من المجاز العقلي ، وجوز أن يكون هناك استعارة مكنية هـ

وقرأ الباقى (على أمر جميع) وهو بمعنى جامع أو مجموع له على الحذف والايصال ﴿ لَمْ يَذْهَبُوا ﴾ عنه ﷺ ﴿ حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ ﴾ عليه الصلاة والسلام في الذهاب فيأذن لهم به فيذهبون فالغاية هي الاذن الحاصل بعد الاستئذان والاقصصار على الاستئذان لانه الذى يتم من قبلهم وهو المعتبر في كمال الايمان لا الاذن ولا الذهاب المترتب عليه واعتباره في ذلك لما أنه كالصدق لصحته والمميز بالمخلص عن المناق فان ديدنه التسلل للفرار ، ولتعزيز ما في الذهاب بغير اذنه عليه الصلاة والسلام من الجنابة ولتنبه على ذلك عقب سبحانه بقوله عز وجل ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ فقد جعل فيه المستأذنين هم المؤمنون عكس الاول دلالة على انهما متعاكسان سواء بسواء ومنه يلزم انه كالصدق لصحة الايمان وكذلك من اسم الاشارة لدلالته على أن استئصال الايمانين لذلك ﴿ فَأَذَأَسْتَأْذِنُكَ ﴾ بيان لما هو وظيفة صلى الله عليه وسلم في هذا الباب اثريان ماهو وظيفة المؤمنين ، والعام لترتيب ما بعدها على ما قبلها أى بعد ما تحقق أن الكاملين في الايمان هم المستأذنون فاذا استأذنوك ﴿ لَبِئْسَ شَأْنُهُمْ ﴾ أى لبعض أمرهم المهمل وخطبهم الممل

(قَدْ أَذِنَ لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ) تفويض الامر إلى رأي عليه السلام ؛ واستدل به على أن بعض الاحكام مفوضة إلى رأيه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذه مسألة التفويض المختلف في جوازها بين الأصوليين وهي أن يفوض الحكم إلى المجتهد فيقال له : احكم بما شئت فانه صواب فاجاز ذلك قوم لكن اختلفوا فقال موسى بن عمران : يجوز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العباد ، وقال أبو علي الجبائي : يجوز ذلك للنبي خاصة في أحد قوله ، وقد نقل عن الامام الشافعي عليه الرحمة في الرسالة ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقر . والمجوزون اختلفوا في الوقوع ، قال الآمدي : واختار الجواز دون الوقوع ، وقد أطل الكلام في هذا المقام فليراجع . والذي أميل اليه جواز أن يفوض الحكم إلى المجتهد إذا علم أنه يحكم ترويا لا تشهيا ويكون التفويض حيثئذ كالامر بالاجتهاد ، والاليق بشأن الله تعالى وشأن رسوله عليه السلام أن ينزل ما هنا على ذلك وتكون المشيئة مقيدة بالعلم بالمصلحة . وذكر بعض الفضلاء أنه لاخلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت ترويا بل الخلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت تشهيا كيفما اتفق ، وأنت تعلم أنه بعد التقييد لا يكون ما نحن فيه من محل النزاع ، ومن الغريب ما قيل : إن المراد من شئت منهم عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه ولا يخفى ما فيه (وَأَسْتَغْفِرُ لَهُمُ اللَّهُ) فان الاستئذان وإن كان لعذر قوى لا يخلو عن شائبة تقديم أمر الدنيا على أمر الآخرة . وتقديم (لهم) للبادرة إلى أن الاستغفار للمستأذنين لا للأذن * ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ﴾ ، وبالغ في مغفرة فرطات العباد (رَحِيمٌ ٦٢) ، بالغ في افاضة شايب الرحمة عليهم ، والجملة تعليل للمغفرة الموعودة في ضمن الاستغفار لهم ، وقد بالغ جل شأنه في الاحتفال برسوله صلوات الله تعالى وسلامه عليه فجعل سبحانه الاستئذان للذهاب عنه ذنباً محتاجاً للاستغفار فضلاً عن الذهاب بدون اذن ورتب الاذن على الاستئذان لبعض شأنهم لا على الاستئذان . مطلقاً ولا على الاستئذان لأى أمر مهما كان أو غير مهم ومع ذلك عاق الاذن بالمشيئة ، وإذا اعتبرت وجوه المبالغة في قوله تعالى (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ) إلى هنا وجدتها تزيد على العشرة . وفي أحكام القرآن للجلال السيوطي أن في الآية دليلاً على وجوب استئذانه صلى الله تعالى عليه وسلم قبل الانصراف عنه عليه الصلاة والسلام في كل أمر يجتمعون عليه ، قال الحسن : وغير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الأئمة مثله في ذلك لما فيه من أدب الدين وأدب النفس ، وقال ابن الفرس : لاخلاف في الغزو أنه يستأذن امامه إذا كان له عذر يدعوه إلى الانصراف واختلف في صلاة الجمعة إذا كان له عذر كالرعاف وغيره فقليل يلزمه الاستئذان سواء كان امامه الأمير أم غيره أخذاً من الآية وروى ذلك عن مكحول . والزهرى (لَا تَجْمَعُوا دَعَاءَ الرُّسُلِ بَيْنَكُمْ كَدَعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا) استئناف مقرر لمضمون ما قبله ، والاتفات لابرار مزيد الاعتناء بشأنه أى لا تقيسوا دعاءه عليه الصلاة والسلام إياكم على دعاء بعضكم بعضاً في حال من الأحوال وأمر من الأمور التي من جهلها المساهلة فيه والرجوع عن مجامسه عليه الصلاة والسلام بغير استئذان فان ذلك من المحرمات ، وإلى نحو هذا ذهب أبو مسلم واختاره المبرد . والقفال ، وقيل : المعنى لا تحسبوا دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم كدعاء بعضكم

على بعض فتعرضوا لسخطه ودعائه عليكم عليه الصلاة والسلام بمخالفة أمره والرجوع عن مجلسه بغير استئذان ونحو ذلك ، وهو مأخوذ بما جاء في بعض الروايات عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وروى عن الشعبي . وتعبه ابن عطية بأن لفظ الآية يدفع هذا المعنى ، وكأنه أراد أن الظاهر عليه على بعض ، وقيل : إنه يأباه (بينكم) وهو في حيز المنع ، وقيل : المعنى لا تجعلوا دعاءه عليه الصلاة والسلام ربه عز وجل كدعاء صغيركم كبيركم وفقيركم غنيكم يسأله حاجته فر بما أجابه وربما رده فإن دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم مستجاب لا مرد له عند الله عز وجل فتعرضوا لدعائه لكم بامثال أمره واستئذانه عند الانصراف عنه إذا كنتم معه على أمر جامع وتحققوا قبول استغفاره لكم ولا تعرضوا لدعائه عليكم بضد ذلك *

ولا يخفى وجه تقرير الجلة لما قبلها على هذين القولين ، لكن بحث في دعوى أن جميع دعائه عليه الصلاة والسلام مستجاب بأنه قد صح أنه صلى الله تعالى عليه وسلم سأل الله تعالى في أمته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فتمعه ، وهو ظاهر في أنه قد يرد بعض دعائه عليه الصلاة والسلام . وتعب بأنه كيف يرد وقد قال الله تعالى : (ادعوني استجب لكم) وفي الحديث « إن الله تعالى لا يرد دعاء المؤمن وإن تأخر » وقد قال الامام السهيلي في الروض : الاستجابة أقسام إما تعجيل ما سأل أو أن يدخر له خير مما طلب أو يصرف عنه من البلاء بقدر ما سأل من الخير ، وقد أعطى صلى الله تعالى عليه وسلم عوضاً من أن لا يذيق بعضهم بأس بعض الشفاعة وقال « أمي هذه أمة مرحومة ليس عليها في الآخرة عذاب عذابها في الدنيا الزوال والفتن » كما في أبي داود فإذا كانت الفتنة سبباً لصرف عذاب الآخرة عن الأمة فلا يقال : ما أجاب دعاءه ﷺ لأن عدم استجابته أن لا يعطى ما سأل أولاً يعرض عنه ما هو خير منه ، والمراد بالمنع في الحديث منع ذلك بخصوصه لاعداء استجابة الدعاء بذلك بالمعنى المذكور ، وتام الكلام في هذا المقام بطلب من محله * وقيل : المعنى لا تجعلوا نداه عليه الصلاة والسلام وتسميته كنداء بعضكم بعضاً باسمه ورفع الصوت به والنداء وراء الحجرات ولكن بقلبه المعظم مثل يائي الله ويا رسول الله مع التوقير والتواضع وخفض الصوت * أخرج ابن أبي حاتم . وابن مردويه . وأبو نعيم في الدلائل عن ابن عباس قال : كانوا يقولون : يا محمد يا أبا القاسم فنهام الله تعالى عن ذلك بقوله سبحانه (لا تجعلوا) الآية اعضاها لنبيه ﷺ فقالوا : يائي الله يا رسول الله ، وروى نحو هذا عن قتادة . والحسن . وسعيد بن جبير . ومجاهد ، وفي أحكام القرآن للسيوطي أن في هذا النهي تحريم ندائه ﷺ باسمه *

والظاهر استمرار ذلك بعد وفاته إلى الآن . وذكر الطبرسي أن من جملة المنهي عنه النداء بيا ابن عبد الله فإنه مما ينادى به العرب بعضهم بعضاً . وتعب هذا القول بأن الآية عليه لا تلائم السياق واللاحق . وقال بعضهم : وجه الارتباط بما قبلها عليه الارشاد إلى أن الاستئذان ينبغي أن يكون بقولهم : يا رسول الله اننا نستأذنك ونحوه ، وكذا خطاب من معه في أمر جامع إياه ﷺ ينبغي أن يكون بنحو يا رسول الله لا بنحو يا محمد ، ويكفي هذا القدر من الارتباط بما قبل ولا حاجة إلى بيان المناسبة بأن في كل منهما ما يبان التعظيم للاتق بشأنه العظيم ﷺ ، نعم الاظهر في معنى الآية ما ذكرناه أولاً لا لا يخفى . وقرأ الحسن . ودمقوب في رواية (نيكم) بنون مفتوحة وباء مكسورة وياه آخر الحروف مشددة بدل (بينكم) الظرف في قراءة الجمهور ، وخرج على أنه بدل من (الرسول) ولم يجعل نمثاله لأنه مضاف إلى الضمير والمضاف إليه في رتبة العلم

وهو أعراف من المعرفة بال ويشترط في النعت أن يكون دون المنعوت أو مساويا له في التعريف، وقال أبو حيان: ينبغي أن يجوز النعت لأن (الرسول) قد صار علما بالغلبة كالكسبة فقد تساوى في التعريف.

﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلُونَ مِنْكُمْ﴾ وعيد لمن هو بضد أولئك المؤمنين الذين لم يذهبوا حتى يستأذنه عليه الصلاة والسلام، والتسلل الخروج من البين على التدريج والخفية، وقد التحققيق، وجوز أن تكون لتقليل المتسللين في جنب معلوماته تعالى وأن تكون للتكثير إما حقيقة أو استعارة ضدية، وقال أبو حيان: إن قول بعض النحاة بأفادة قد التكثير إذا دخلت على المضارع غير صحيح وإنما التكثير مفهوم من سياق الكلام كما في قول زهير:

أخى نكسة لاهلك الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نائلة

فان سياق الكلام للمدح يفهم منه ذلك أى قد علم الله الذين يخرجون من الجماعة قليلا قليلا على خفية (لوإذا) أى ملاوذة بأن يستتر بعضهم ببعض حتى يخرج. وأخرج أبو داود في مراسيله عن مقاتل قال: كان لا يخرج أحد لرعايف أو إحداث حتى يستأذن النبي ﷺ يشير إليه بأصبعه التي تلى الإهام فيأذن له النبي ﷺ يشير إليه بيده وكان من المنافقين من تقفل عليه الخطبة والجلوس في المسجد فكان إذا استأذن رجل من المسلمين قام المنافق إلى جنبه يستتر به حتى يخرج فأذن الله تعالى (قد يعلم) الآية، وقيل بل وذبه إرادة أنه من أتباعه. ونصب (لوإذا) على المصدرية أو الحالية بتأويل ملاوذين وهو مصدر لاوذا لعدم قلب واوه ياء تبعاً لفعله ولو كان مصدر لاوذا لقليل لياذا كقياماً.

وقرأ يزيد بن قطيب (لوإذا) بفتح اللام فاحتمل أن يكون مصدر لاوذا وفتح اللام لأجل فتحة الواو، والفاء في قبلها فهو كطواف مصدر طاف، واحتمل أن يكون مصدر لاوذا وفتح اللام لأجل فتحة الواو، والفاء في قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ لترتيب الحذر أو الأمر به على ما قبلها من علمه تعالى بأحوالهم فإنه ما يوجب الحذر البتة، والمخالفة كما قال الراغب: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو فعله والأكثر استعمالها بدون عن فيقال خالف زيد عمره وإذا استعمت بعن فذاك على تضمين معنى الاعراض. وقبل الخروج أى يخالفون معرضين أو خارجين عن أمره. وقال ابن الحاجب: عدى يخالفون بعن لما في المخالفة من معنى التباعد والحيد كأه قيل الذين يحددون عن أمره بالمخالفة وهو أبلغ من أن يقال: يخالفون أمره وقيل على تضمين معنى الصد، وقيل إذا عدى بعن يراد به الصد دون تضمين ويقعدى إلى مفعول بنفسه يقال: خالف زيدا عن الأمر أى صد عنه والمفعول عليه: ما يحذوف أى يخالفون المؤمنين أى يصدونهم عن أمره وحذف المفعول لأن المراد تقييد حال المخالف وتعميم أمر المخالف عنه فذكر الأهم وترك ما لا اهتمام به وقد يتعدى إلى فيقال خالف إليه إذا قبل نحوه.

وقال ابن عطية: (عن) هنا بمعنى بعد، والمعنى يقع خلافهم بعد أمره كما تقول: كان المطر عن ربح وأطعمته عن جوع. وقال أبو عبيدة: والاختش: هي رائدة أى يخالفون (أمره) وضمير أمره لله عز وجل فان الأمر له سبحانه في الحقيقة أو للرسول ﷺ فانه المقصود بالذكر، والأمر له قيل الطلب أو الشأن أو ما يعمهما، ولا يخفى أن في تجويز كل على كل من الاحتمالين في الضمير نظرا فلا تعقل. وقرئ: (يخلفون) بالتشديد أى يخلفون أنفسهم عن أمره

﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ أى بلاء وفتنة في الدنيا كما روى عن مجاهد. وعن ابن عباس تفسير الفتنة بالقتل. وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه تفسيرها بتسلط سلطان جائر، وعن السدى. ومقاتل تفسيرها بالكفر والاول أولى هـ
 ﴿أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ أى في الآخرة. وقيل في الدنيا، والمراد بالعذاب الاليم القتل وبالفتنة مادونه وليس بشئ. وكلمة أولم منع الخلو دون الجمع. وإعادة الفعل صريحا للاعتناء بالتهديد والتحذير. وشاع الاستدلال بالآية على أن الأمر للوجوب فإنه تعالى أوجب فيها على مخالف الأمر الحذر عن العذاب وذلك تهديد على مخالفة الأمر وهو دليل كون الأمر للوجوب إذ لا تهديد على ترك غير الواجب، وأيضا بناء حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضى أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة، وذلك إنما يكون إذا أفضى إلى العذاب كما فى قولك فليحذر الشاتم للامير أن يضربه ولا إفشاء فى ترك غير الواجب *.

وهذا الأمر أعنى (فليحذر) بخصوصه مستعمل فى الإيجاب إذ لا معنى لنذب الحذر عن العقاب أو اباحتها، وأيضا اشعار الآية بوجوب الحذر غير خاف بقرينة ورودها فى معرض الوعيد بتوقع إصابة العذاب على أنه لو حمل الأمر المذکور على أنه لنذب يحصل المطلوب وذلك لأن التحذير عمالم يعلم أولم بفان تحققه ولا تحقق ما يفضى إلى وقوعه فى الجلة سقه غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل، وأياما كان يندفع ما يقال: لانسلم أن قوله تعالى: (فليحذر) للوجوب لأنه عين محل النزاع إذ يكفى فى المطلوب على ما قررنا استعماله فى النذب أيضا، والقول بأن معنى مخالفة الأمر عدم اعتقاد حقيقته أو حمله على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو النذب مثلا فيحمل على غيره بعيد جدا، والظاهر المتبادر إلى الفهم أنه ترك الامتنال والالتان بالمأمر به فلا يترك إلى ذلك إلا بدليل. واعتراض بأنه بعد هذا القيل والقال لا يدل على أن جميع الأوامر حقيقة فى الوجوب لإطلاق الأمر هـ.

وأجيب بأن (أمره) مصدر مضاف، وهو يفيد العموم حيث فقدت قرينة العهد على أن الإطلاق كاف فى المطلوب، وهو كون الأمر المطلق للوجوب خاصة إذ لو كان حقيقة لغيره أيضا لم يترتب التهديد على مخالفة مطلق الأمر. وقال بعض الأجلة: لا قائل بالفصل فى صيغ الأمر بأن بعضها للوجوب وبعضها لغيره. وزعم بعضهم أن الاستدلال لا يتم إذا أريد بالأمر الطالب، ولوفر بالشأن وكان الضمير للرسول عليه الصلاة والسلام لزم من القول بدلالاتها على الوجوب أن يكون كل ما يفعله ﷺ واجبا علينا ولا قائل به. والزمخشري فسر به الدين والطاعة *.

وقال صاحب الكشف: إن الاستدلال بالآية على أن الأمر للوجوب مشهور سواء فسر بما ذكر لأن الطاعة امتثال الأمر القولى أو فسر على الحقيقة، وأما إذا جعل إشارة إلى ما سبق من الأمر الجامع ومعنى (يخالفون عن أمره) ينصرفون عنه فلا وليس بالوجه وإن أثره جمع لفوات المبالغة والتناول الأولى والعدول عن الحقيقة فى لفظ الأمر ثم المخالفة من غير ضرورة انتهى، وهذا الذى أثره جمع ذكره الطبرى عن البغوى ثم قال هذا هو التفسير الذى عليه التعويل ويساعد عليه النظم والتأويل لأن الأمر حينئذ بمعنى الشأن واحد الأمور، ويانه إن ما قبله حديث فى الأمر الجامع وهو الأمر الذى يجمع عليه الناس ومدح من لزم مجلس رسول الله ﷺ ولم يذهب عنه وذم من فارقه بنفى الأذن وأمر بالاستغفار فى حق من فارق بالاذن لأن

قوله تعالى : (فأذن لمن شئت منهم) يؤذن أن القوم ثلاث فرق المأذون في الذهاب بعد الاستئذان والمتخلف عنه ثم المتخلف إما أن يدوم في مجلسه عليه الصلاة والسلام ولم يذهب وهم المؤمنون المخلصون أو يتسلل لو اذا وهم المنافقون وقوله تعالى : (فلنحذر) الخ مترتب على القسم الثالث على سبيل الوعيد والفعل المضارع يفيد معنى الدأب والعادة وقد أقيم المظهر ووضع المضمر علة لاستحقاقهم فتنة الدارين انتهى ، وقد كشف عن بعض ما فيه صاحب الكشف نعم قيل عليه : إن فوات المبالغة والتناول لا يقاوم العهد ولا عدول عن الحقيقة لأن الأمر حقيقة في الحادثة وكذا المخالفة فيها ذكر ولو سلم فهو مشترك الإلزام فإن الأمر ليس حقيقة في الأمر العام وقوله : بلا ضرورة ممنوع فإن إضافة العهد صارفة . وتعقب بأن هذا مكابرة ومنع مجرد لا يسمع فإن الإلغائية لا شبهة فيها فإن تهديد من لم يمثل أمره عليه الصلاة والسلام أشد من تركه بلا إذن وكون الأمر حقيقة في الطلب هو الأصح في الأصول والمخالفة المقارنة للأمر لا شبهة في أن حقيقتها عدم الامتثال واشتراك الإلزام ليس بتمام لأن أمره اذا عم يشمل الأمر الجامع بمعنى الطلب أيضا وعهد الإضافة ليس بمتعين حتى يعد صارفا كذا قيل وفيه بحث فتأمل ، وقد يقال بناء على كون الأمر المذكور إشارة إلى الأمر الجامع : إنه جيء بأو في قوله (أن تصيهم فتنة أو يصيهم عذاب اليم) لما أن الأمر الجامع إما أن يكون أمرا دنيويا كالتشاور في الأمور الحربية فالانصراف عنه مظنة إصابتها المحنة الدنيوية للنصرين وإما أن يكون أمرا دينيا كإقامة الجمعة التي فيها تعظيم شعائر الإسلام فالانصراف عنه مظنة إصابتها العذاب الآخروي *

وبالجملة لاستدلال الآية على اعتبار العهد وأما إذا لم يعتبر فقد استدلل بها ، وقدمت شيئا من الكلام في ذلك وتمامه جرحا وتعديلا وغير ذلك في كتب الأصول ﴿ **الْأَيْنَ اللَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** ﴾ من الموجودات بأسرها خلقا وملكوا وتصرفا بمجادا وإعداما بدما وإعادة للأحد غيره شركة أو استقلالا ﴿ **قَدِيعُكُمْ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ** ﴾ أيها المكلفون من الأحوال والأوضاع التي من جملتها الموافقة والمخالفة والإخلاص والتفاني ودخول المنافقين مع أن الخطاب فيما قبل اللؤمين بطريق التغليب ، وقوله تعالى ﴿ **وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ** ﴾ خاص بالمنافقين وهو مفعول به عطف على (ما أنتم) أي يعلم يوم يرجع المنافقون للأمر إليه عز وجل للجزاء والعقاب * وتعليق عليه بيوم رجوعهم لا يرجعهم لزيادة تحقيق علمه سبحانه بذلك وغاية تقريره لما أن العلم بوقت وقوع الشيء مستلزم للعلم بوقوع الشيء على أبلغ وجه وآكده ، وفيه إشعار بأن علمه جل وعلا بنفس رجوعهم من الظهور بحيث لا يحتاج إلى البيان قطعا . ويجوز أن يكون الخطاب السابق خاصا بهم أيضا فيتحقق التفاتان التفات من الغيبة إلى الخطاب في (أنتم) والتفات من الخطاب إلى الغيبة في (يرجعون) والعطف على حاله . وجوز أن يكون على مقدر أي ما أنتم عليه الآن ويوم الخ فإن الجملة الاسمية تدل على الحال في ضمن الدوام والثبوت . وقيل : يجوز أن يكون (يوم) ظرفا لمحدوف يعطف على ما قبله أي وسيحاسبهم يوم أو نحو ذلك ولا أرى اختصاصه بالوجه الثاني في الخطاب *

وفي البحر بعد ذكر الوجهين فيه والظاهر عطف (يوم) على (ما أنتم عليه) وقال ابن عطية : يجوز أن يكون التقدير والعلم يظهر لكم أو نحو هذا يوم فيكون (يوم) نصبا على الظرفية بمحدوف وقد للتحقيق وفيها الاحتمالان المتقدمان آنفاً ، وقد مر غير مرة ما يراد بمثل هذه الجملة من الوعيد أو الوعد . ولا يخفى المناسب لكل من

الاحتمالات في (أنتم ويرجعون) وقرأ ابن يعمر . وابن أبي اسحق . وأبو عمرو (يرجعون) مبنيا للدفعول (فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا) أي بعلمهم أو بالذي علموه من الأعمال السيئة التي من جعلتها مخالفة الأمر فيرتب سبحانه عليه ما يليق به من التوبيخ والجزاء أو فينبئهم بما عملوا خيرا أو شرا فيرتب سبحانه على ذلك ما يليق به إن خيرا فخير وإن شرا فشر (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٦٤) لا يخبئ عليه شيء من الأشياء . والجملة تدل مقرر لما قبله، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاحضار لتأكيد استقلال الجملة والأشعار بعلّة الحكم ، وتقديم الطرف لرعاية رؤس الآي . وقيل وفيه بحث : إنه للتحصر على معنى والله عليم بكل شيء . لا ببعض الأشياء كما يزعمه بعض جهلة الفلاسفة ومن حذا حذوهم حفظنا الله تعالى والمسلمين مما هم عليه من الضلالات وجعل لنا نورا نهتدى به إذا ادلهم ليل الجهالات هذا *

(ومن باب الإشارة في الآيات) ما قيل في قوله تعالى (الم تر أن الله يزجي سحابا) إلى آخره أنه إشارة إلى جمع العناصر الاربعة وتركيب الانسان منها ثم خروج مطر الاحساس من عينه وأذنيه مثلا وينزل من سماء العقل الفياض برد حقائق العلوم فيصيب به من يشاء فتظهر آثاره عليه ويصرفه عن يشاء حسبما تقتضيه الحكمة الالهية (يكادسنا برقه) نور تجليه (يذهب الابصار) بأن يعطلها عن الابصار وبني أصحابها عنها لما أن الادراك بنوره فوق الادراك بنور الابصار (يقاب الله الليل والنهار) إشارة إلى ليل المحر ونهار الصحو أو ليل القبض ونهار البسط أو ليل الجلال ونهار الجلال أو نحو ذلك . وقيل : يزجي سحاب المعاصي إلى أن يترامق قترى مطر التوبة يخرج من خلاله كما خرج من سحاب (وعصى آدم) مطر (ثم اجتباه) ربه وينزل من سماء القلوب من جبال التسوية فيها من برد القهر يقلب الله ليل المعصية لمن يشاء إلى نهار الطاعة وبالعكس (والله خلق كل دابة من ماء) تقدم الكلام في الماء (فمنهم من يشى على بطنه) يعتمد في سيره على الباطن وهم أهل الجذبة المغمورون في بحار المحبة (ومنهم من يشى على رجلين) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة لكن فيما يتعلق به خاصة منهما وهم صنف من الكاملين سكنوا زوايا الخول ولم يخالطوا الناس ولم يشتغلوا بالارشاد (ومنهم من يشى على أربع) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة فيما يتعلق به وبغيره ومنها وهم صنف آخر من الكاملين برزوا للناس وخالطوهم واشتغلوا بالارشاد وعملوا في أنفسهم بما تقتضيه الشريعة والطريقة وعاملوا الناس والمريدين بذلك أيضا (بخالق الله ما يشاء) فلا يبعد أن يكون في خلقه من يشى على أكثر كالكمالين الذين أوقفهم الله تعالى على أسرار الملك والملائكوت وما حده لكل أمة من الأمم ونوع من أنواع المخلوقات فعاملوا بعد أن عملوا في أنفسهم ما يليق بهم كل أمة وكل نوع بما حده (كل قد علم صلاته وتسبيحه) *

وفي قوله تعالى (ويقولون آمنا بالله وبالرسل) الآيات إشارة إلى أحوال المذكرين في القلب على المشايخ وأحوال المصدقين بهم قلبا وقلبا وفي قوله سبحانه (وإن تطيعوه تهتدوا) إشارة إلى أن طاعة الرسول سبب لحصول المسكشافات ونحوها، قال أبو عثمان : من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلًا نطق بالحكمة ومن أمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة لأن الله تعالى يقول (وإن تطيعوه تهتدوا) وفي قوله تعالى (إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه) إشارة إلى أنه لا يذبح للمريد الاستبداد بشيء قال عبد الله الرازي : قال قوم من أصحاب أبي عثمان لآبي عثمان أوصنا فقال : عليكم بالاجتماع على الدين وإياكم

ومخالفة الاكابر والدخول في شيء من الطاعات الا باذنهم ومشورتهم وواسوا المحتاجين بما أمكنكم فاذا علمتم أرجو ان لا يضيع الله تعالى لكم سعيًا (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضًا) فيه من تعظيم أمر الرسول ﷺ ما فيه ، وذكر ان الشيخ في جماعته كالتبني في أمته فينبغي أن يحترم في مخاطبته ويمر على غيره (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) قال أبو سعيد الخزاز: الفتنة اسباغ النعم مع الاستدراج ، وقال الجنيد قدس سره : قوة القلب عن معرفة المعروف والمنكر ، وقال بعضهم : طبع على القلوب والعذاب الاليم هو عذاب البعد والحجاب عن الحضرة نعوذ بالله تعالى من ذلك ونسأله سبحانه التوفيق إلى أقوم المسالك فلا رب غيره ولا يرجي الا خيره .

﴿سورة الفرقان ٢٥﴾

أطلق الجهور القول بمكيتها ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقتادة هي مكية الا ثلاث آيات نزلت بالمدينة وهي (والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر) إلى قوله سبحانه (وكان الله غفوراً رحيمًا) ، وقال الضحاك : هي مدنية الأولى إلى قوله تعالى (ولا نشورا) فهو مكى ، وعدد آياتها سبع وسبعون آية بلا خلاف كما ذكره الطبرسى والداني في كتاب العدد ، ولما ذكر جل وعلا في آخر السورة السابقة وجوب متابعة المؤمنين للرسول ﷺ ومدح المتابعين وحذر المخالفين افتتح سبحانه هذه السورة بما يدل على تعالىه جل شأنه عما سواه في ذاته وصفاته وأفعاله أو على كثرة خيره تعالى ودوامه وأنه أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً اطعاعاً في خيره وتحذيراً من عقابه جل شأنه وفي هذه السورة أيضاً من تأكيد ما في السابقة من مدح الرسول ﷺ ما فيه افعال تبارك وتعالى : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ أى تعالى جل شأنه في ذاته وصفاته وأفعاله على أنهم وجه وأبلغه كما يشعر به اسناد صيغة التفاعل اليه تعالى وهذا الفعل لا يسند في الاغلب إلى غيره تعالى ومثله - تعالى - ولا يتصرف فلا يحى منه مضارع ولا أمر ولا ولا في الاغلب أيضاً والافتقد قرأ أبى كما سيأتى إن شاء الله تعالى تباركت الأرض ومن حولها وجاء كما في الكشف تباركت النخلة أى تعالت ، وحكى الاصمعي أن اعرابياً صعد رابية فقال لاصحابه : تباركت عليكم ، وقال الشاعر :

هـ إلى الجذع جذع النخلة المباركة . وقال الخليل : معنى تبارك تعجد ، وقال الضحاك : تعظم وهو قريب من قريب ، وعن الحسن . والنخعي أن المعنى تزايد خيره وعطاؤه وتسكاته وهي احدى روايتين عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ثانيتهما أن المعنى لم يزل ، ولا يزال ، وتحقيق ذلك أن تبارك من البركة وهي في الاصل مأخوذة من برك البعير وهو صدره ومنه برك البعير إذا ألقي بركه على الأرض واعتبر فيه معنى الزوم فقبل براكه الحرب وبروقها للمكان الذى يلزمه الإبطال وسعى بحبس الماء بركة كسدره ثم أطلقت على ثبوت الخير الالهى في الشيء . ثبوت الماء في البركة ، وقيل : لما فيه ذلك الخير مبارك ولما كان الخير الالهى يصدر من حيث لا يحبس وعلى وجه لا يحصى ولا يعصر قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارك وفيه بركة : فمن اعتبر معنى الزوم كابن عباس بناء على الرواية الثانية عنه قال : المعنى لم يزل ولا يزال أو نحو ذلك ، ومن اعتبر معنى التزايد انقسم إلى طائفتين فطائفة جعلوه باعتبار كمال الذات في نفسها ونقصان ماسواها ففسروا ذلك

بالتعالى ونحوه وطائفة جعلوه باعتبار كمال الفعل ففسروه بتزايد الخير وتكاثره ولا اعتبار للتغير المبني على اعتبار معنى الزوم لقلة فائدة الكلام عليه وعدم مناسبة ذلك المعنى لما بعد، ومن هناردد الجمهور المعنى بين ما ذكرناه أولا وماروى عن الحسن ومن معه، وترتيب وصفه تعالى بقوله سبحانه (تبارك) بالمعنى الاول على انزاله جل شأنه الفرقان لما أنه ناطق بعلو شأنه سبحانه وسمو صفاته وابتداء أفعاله على أساس الحكم والمصالح وخلوها عن شائبة الخلل بالكليّة وترتيب ذلك بالمعنى الثاني عليه لما فيه من الخير الكثير لأنه هداية ورحمة للعالمين، وفيه ما ينتظم به أمر المعاش والمعاد وكلا المعنيين مناسب للمقام ورجح الاول بأنه أنسب به مكان قوله تعالى: (ليكونن للعالمين نذيرا) فقد قال الطيبي في اختصاص النذير دون البشير سلوك طريقة براعة الاستهلال والايدان بأن هذه السورة مشتملة على ذكر المعاندين المتخذين لله تعالى ولدا وشريكا الطاعنين (في كتبه ورسله واليوم الآخر)، وهذا المعنى يؤيد تأويل تبارك بتزايد عن كل شيء وتعالى عنه في صفاته وأفعاله جل وعلا لأفادته صفة الجلال والهيبة وايدانه من أول الأمر بتعاليه سبحانه عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهو من الحسن بمكان، و(الفرقان) مصدر فرق الشيء من الشيء وعنه إذا فصله، ويقال أيضا كما ذكره الراغب فرقت بين الشيئين إذا فصلت بينهما سواء كان ذلك بفصل يدركه البصر أو بفصل تدركه البصيرة، والتفريق بمعنى إلا أنه يدل على التكثير دونه، وقيل إن الفرق في المعاني والتفريق في الأجسام والمراد به القرآن وإطلاقة عليه لفصله بين الحق والباطل بما فيه من البيان أو بين الحق والباطل لما فيه من الاعجاز أو لكونه مفصولا بعضه عن بعض في نفسه أو في الانزال حيث لم ينزل دفعة كسائر الكتب، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يقوله الصوفية في ذلك فهو مصدر بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول، ويجوز أن يكون ذلك من باب هي اقبال وادبار فلا تغفل •

والمراد بعبدته نبينا محمد ﷺ وإيراده عليه الصلاة والسلام بذلك العنوان لتشريفه والايدان بكونه صلوات الله تعالى وسلامه عليه في أقصى مراتب العبودية والتنبية على أن الرسول لا يكون إلا عبدا للرسول ردا على النصارى، وقيل: المراد بالفرقان جميع الكتب السماوية لأنها كلها فرقت بين الحق والباطل وبعبدته الجنس الشامل لجميع من نزلت عليهم، وأيد بقراءة ابن الزبير (على عباده)، ولا يخفى ما في ذلك من البعد، والمراد بالعباد في قراءة ابن الزبير الرسول عليه الصلاة والسلام وأمه، والانزال كما يضاف إلى الرسول ﷺ يضاف إلى أمته كما في قوله تعالى (لقد أنزلنا اليكم) لأنه واصل اليهم ونزوله لأجلهم فكانه منزل عليهم وإن كان إنزاله حقيقة عليه عليه الصلاة والسلام، وقيل: المراد بالجمع هو ﷺ وعبر عنه به تعظيما، وضهير يكون عائد على عبده، وقيل على (الفرقان) وإسناد الانذار اليه مجاز، وقيل على الماوصول الذي هو عبارة عنه تعالى، ورجح بأنه العمدة المسند اليه الفعل والانذار من صفاته عز وجل كما في قوله تعالى (إما كنا منذرين) وقيل على التنزيل المفهوم من (نزل)، والمتبادر إلى الفهم هو الأول وهو الذي يقتضيه مابعد، والنذير صفة مشبهة بمعنى منذر •

وجوز أن يكون مصدرا بمعنى انذار كالتكبير بمعنى انكار وحكم الاخبار بالمصدر شهير، والانذار إخبار فيه تحذير وفيه يقابله التبشير ولم يتعرض له لما مر آتفا، والمراد بالعالمين عند جمع من العالمين الإنس والجن ممن عاصره ﷺ إلى يوم القيامة. ويؤيده قراءة ابن الزبير للعالمين للجن والإنس وإرساله ﷺ إليهم معلوم من الدين بالضرورة فيكفر منكره، وكذا الملائكة عليهم السلام كآرجحه جمع محققون كالسبي ومن تبعه ورد على من

خالف ذلك، وادعى بعضهم دلالة الآية عليه لأن العالم ماسوى الله تعالى وصفاته العلى فيشمل الملائكة عليهم السلام. وصيغة جمع العقلاء للتغليب أو جمع بعد تخصيصه بالعقلاء •
ومن قال كالبارزى: إنه عليه الصلاة والسلام أرسل حتى إلى الجادات بعد جعلها مدركة لظاهر خير مسلم وأرسلت إلى الخلق كافة لم يخص، واكتفى بالتغليب وفائدة الارسل للمعصوم وغير المكلف طالب ادعائهما لشرفه عليه الصلاة والسلام ودخولهما تحت دعوته واتباعه تشريفاً على سائر المرسلين عليهم السلام •
وتقديم الجار والمجرور على متملقه للتشويق ومراعاة الفواصل وللحصر أيضاً على القول الاول فى العالمين، وإبراز تنزيل الفرقان فى معرض الصلة التى حقها أن تكون معلومة الثبوت للوصول عند السامع مع انكار الكفرة له لاجرائه مجرى المعلوم المسلم تنبيها على قوة دلائله وكونه بحيث لا يكاد يحمله أحد كقوله تعالى (لا ريب فيه) وكذا يقال فى نظائره من الصلوات التى ينكرها الكفرة: وقال بعضهم: لا حاجة لما ذكر إذ يكفي فى الصلة أن تكون معلومة للسامع المخاطب بها ولا يلزم أن تكون معلومة لكل سامع، والمخاطب بها هانها رسول الله ﷺ وهو عليه الصلاة والسلام عالم بثبوتها للوصول، وفى شرح التسهيل أنه لا يلزم فيها أن تكون معلومة وإن تعريف الموصول كتعريف آل يكون للدهد والجنس وأنه قد تكون صلته مهمة للتعظيم كما فى قوله:

فان أستطع أغلب وأن يغلب الهوى فمثل الذى لا قيت يغلب صاحبه

وما ذكر أولاً من تنزيلها منزلة المعلوم أبلغ لكونه كناية عما ذكر مناسبة للرد على من أنكر النبوة وتوحيد الله تعالى (الذى للملك السموات والأرض) أى له سبحانه خاصة دون غيره لا استقلالاً ولا اشتراكاً السلطان القاهر والاستيلاء الباهر عليهما المستلزم للقدرة التامة والتصرف الشكى فيهما وفيما فيهما إيجاداً واعداداً واحياء وامانة وأمرانها حسباً تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم والمصالح، وبحل الموصول الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف، والجملة مستأنفة مقررة لما قبلها أو على أنه نعت للموصول الاول أو بيان له أو بدل منه، وما بينهما ليس باجنى لأنه من تمام الصلة ومتعلق بها فلا يضر الفصل به بين التابع والمتبوع كما فى البحر أو بحله الرفع أو التصب على المدح بتقدير هو أو أمدح •

واختار الطيبي أن محله الرفع على الابدال وعلاه بقوله لأن من حق الصلة أن تكون معلومة عند المخاطب وتلك الصلة لم تكن معلومة عند المعاندين فأبدل (الذى له) الخ بيانا وتفسيراً وهو بعيد من مثله وسبحان من لا يعاب عليه شيء (وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً) أى لم ينزل أحداً منزلة الولد، وقيل أى لم يكن له ولد كما يزعم الذين يقولون فى حق المسيح وعزير. والملائكة عليهم السلام ما يقولون فسبحان الله عما يصفون، والجملة معطوفة على ما قبلها من الجملة للظرفية وكذا قوله تعالى (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِى الْمُلْكِ) أى ملك السموات والأرض، وأفرد بالذكر مع أن ما ذكر من اختصاص ملكهما به تعالى مستلزم له قطعاً للتصريح ببطان زعم الثنوية القائلين بتعدد الآلهة والرد فى نحوهم وتوسيط نفى اتخاذ الولد بينهما للتنبيه على استقلاله وأصاليته

والاحتراز عن توهم كونه تنمة للالول ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ أى أحدهه إحدائنا جاريا على سنن التقدير والتسوية حسبا اقتضته إرادته المبنية على الحكم البالغه كخلق الانسان من مواد مخصوصة وصور وأشكال معينة ﴿فَقَدَرَهُ﴾ أى هبأه لما أراد به من الخصائص والأفعال اللائقة به ﴿تَقْدِيرًا ٢١﴾ بدعيا لا يقادر قدره ولا يبلغ كنهه كتهيئة الانسان للفهم والادراك والنظر والتدبر في أمور المعاد والمعاش واستنباط الصانع المتنوعة ومزاولة الأعمال المختلفة إلى غير ذلك فلا تكرار فى الآية لما ظهر من أن التقدير الدال عليه الخلق بمعنى التسوية والمعبر عنه بلفظه بمعنى التهيئة وهما غيران والحق على هذا على حقيقته، ويجوز أن يكون الخلق مجازا بل منقولا عرفيا فى معنى الأحداث والايجاد غير ملاحظ فيه التقدير وان لم يخل عنه ولهذا صح التجوز ويكون التصريح بالتقدير دلالة على أن كل واحد مقصود بالذات فكأنه قيل وأوجد كل شيء فقدره فى إيجاد له لم يوجد متفاوتا بل أوجده متناصفا متناشبا، وقيل التقدير الثانى هو التقدير للبقاء إلى الأجل المسمى فكأنه قيل وأوجد كل شيء على سنن التقدير فادامه إلى الأجل المسمى والقول الاول مختار الزجاج وهو كما فى الكشف أظهر والفاء عليه التعميق مع الترتيب *

وزعم بعضهم أن فى الكلام قلبا وهو على ما فيه لا يدفع لزوم التكرار بدون أحد الأوجه المذكورة كما لا يخفى، وجلة (خلق) الخ عطف على ما تقدم وفيه إرد على التنوية القائلين بأن خالق الشر غير خالق الخير ولا يضر كونه معلوما مما تقدم لانها تنفيذ فائدة جديدة لما فيها من الزيادة، وقيل: هى رد على من يعتقد اعتقاد المعتزلة فى أفعال الحيوانات الاختيارية. وفى ارشاد العقل السليم انها جارية بجرى الدليل لما قبلها من اجل المنتظمة فى ملك الصلة فان خلقه تعالى لجميع الاشياء على النمط البديع كما يقتضى استقلاله تعالى بأصنافه بصفات الألوهية يقتضى انتظام كل ماسواه كائنا ما كان تحت ملكوته القاهر بحيث لا يشذ من ذلك شئ ومن كان كذلك كيف يتوهم كونه ولدا له سبحانه أو شريكا فى ملكه عز وجل، وذكر الطيبي أن قوله تعالى: (له ملك السموات والأرض) توطئة وتهديد لقوله سبحانه: (لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك فى الملك) وأردف بقوله تعالى: (وخلق كل شئ) لما أن كونه سبحانه بديع السموات والأرض وفاطرهما ومالكهما مناف لانتخاذ الولد والشريك قال تعالى: (بديع السموات والأرض أى يكون له ولد) الآية، وقد يقال: إن هذه الجملة تصريح بما علم قبل ليكون التشنيع على المشركين بقوله سبحانه: ﴿وَإِتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ أظهر، وضمير (اتخذوا) للمشرकिन المفهوم من قوله تعالى: (ولم يكن له شريك فى الملك أو من المقام، وقوله سبحانه: (نذيرا)، وقال الكرماني: للكفار وهم مندرجون فى قوله تعالى: (للعالمين) والمراد حكايأ باطيلهم فى أمر التوحيد والنبوة وإظهار بطلانها بعد أن بين سبحانه حقيقة الحق فى مطاع السورة الكريمة أى اتخذوا لأنفسهم متجاوزين الله تعالى الذى ذكر بعض شؤونه العظيمة آلهة لا يقدرُونَ على خلق شئ من الاشياء وهم مخلوقون لله تعالى وهم يخلعهم عبدتهم بالبحت والتصوير، وزجج المعنى الاول بأن الكلام عليه أشمل ولا يختص بالاستصنام بخلافه على الثانى ويكون التعبير بالمصارع عليه فى (يخلقون) المبني للفعول مشاكلة (يخلقون) المبني للفاعل مع استحضر الحال الماضية، وزجج المعنى الثانى بأنه أنسب بالمقام لأن الذين أنذرهم نبينا ﷺ

شفاها عبدة الأصنام وأن الأحكام الآتية أوفقها، نعم فيه تفسير الخلق بالاعتقال كما في قوله تعالى: (وتخلقون إفكا) لأنه الذي يصح نسبته لغيره عز وجل وكذا الخلق بمعنى التقدير كما في قول زهير:

ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

والمبادر منه إيجاد الشيء مقدرا بمقدار كما هو المراد من سابقه، وتفسيره بذلك أيضا كما فعل الزمخشري بعيد كذا قيل: وتعقب بأنه يجوز أن يراد منه هذا المتبادر والأصنام بذواتها وصورها وأشكالها مخلوقة لله تعالى عند أهل الحق لأن أفعال العباد وما يرتب عليها وينشأ منها من الآثار مخلوقة له عز وجل عذمها كإحقق بل لو قيل بتعين هذه الإرادة على ذلك الوجه لم يبعد، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لَأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ لبيان حالهم بعد خلقهم ووجودهم، والمراد لا يقدرון على التصرف في ضرا ما يلدفعوه عن أنفسهم ولا في نفع ما حتى يبلجوه إليهم، ولما كان دفع الضراهم أفيذا ولا يعجزهم عنه، وقيل: (لأنفسهم) ليدل على غاية عجزهم لأن من لا يقدر على ذلك في حق نفسه فلا أن لا يقدر عليه في حق غيره من باب أولى. ومن خص الأحكام في الأصنام قال: إن هذا لبيان ما لم يدل عليه ما قبله من مراتب عجزهم وضعفهم فإن بعض المخلوقين العاجزين عن الخلق ربما يملك دفع الضر وجلب النفع في الجلة كالحيوان، وقد يقال: التصرف في الضر والنفع بالدفع والجلب على الإطلاق ليس على الحقيقة إلا الله عز وجل كما ينبي عنه قوله سبحانه لنبيه ﷺ: (قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله) وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ أي لا يقدرون على التصرف في شيء منها بإماتة الأحياء وإحياء الموتى في الدنيا وبعثهم في الأخرى للتصريح بعجزهم عن كل واحد مما ذكر على التفصيل والتنبيه على أن الإله يجب أن يكون قادرا على جميع ذلك، وتقديم الموت للمناسبة

الضر المقدم ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ﴾ القائلون - كما أخرجه جمع عن قتادة - هم مشركو العرب لاجتماع الكفار بقرينة ادعاء إعانة بعض أهل الكتاب له صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سمى منهم في بعض الروايات النضر بن الحرث. وعبد الله بن أمية. ونوفل بن خويلد، ويجوز أن يراد غلاتهم كهؤلاء ومن ضامهم، وروى عن ابن عباس ما يؤيده، وروى عن الكلبي. ومقاتل أن القائل هو النضر والجمع لمشايعة الباقيين له في ذلك، ومن خص ضمير (اتخذوا) بمشركي العرب وجعل الموصول هنا عبارة عنهم كلهم جعل وضع الموصول موضع ضميرهم لذمتهم بما في حيز الصلة والأيذان بأن ما نفوهوا به كفر عظيم، وفي كلمة (هذا) حط لربة المشار إليه أي قالوا ما هذا إلا كاذب مصروف عن وجهه ﴿افترأه﴾ يريدون أنه اخترعه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم ينزل عليه عليه الصلاة والسلام ﴿وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ﴾ أي على افترائه واختراعه أو على الإفاك ﴿قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ يمتنون اليهود بأن يلقوا إليه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبار الأمم الدارجة وهو عليه الصلاة والسلام يعبر عنها بجاراته، وقيل: هم عداس، وقيل: عائش مولى حويط بن عبدالمزى. ويسار مولى العلاء بن الحضرمي. وجبر مولى عامر وكانوا كتابيين يقرؤون التوراة أسلبوا وكانت الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم يتعدهم فقيل ما قبل، وقال المبرد: عنوا يقوم آخرون المؤمنين لأن آخر لا يكون إلا من جنس الأول، وفيه أن الاشتراك في الوصف غير لازم ألا ترى قوله تعالى: (فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى

كافرة) ﴿فَقَدْ جَاءُوا﴾ أى الذين كفروا كما هو الظاهر ﴿ظُلْمًا﴾ منصوب بجاءوا فان جاء واتى يستعملان في معنى فعل فيتعديان تعديته كما قال الكسائي، واختار هذا الوجه الطبرسي وأشد قول طرفه :

على غير ذنب جنته غير أننى نشدت فلم أخفل حولة معبد

وقال الزجاج : منصوب بنزع الخافض فهو من باب الحذف والابصال ، وجوز أبو البقاء كونه حالا أى ظالمين ، والأول أولى ، والتتوين فيه للتفخيم أى جاءوا بما قالوا ظلماً هائلاً عظيماً لا يقادر قدره حيث جعلوا الحق البحث الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إفكاً مفترى من قبل البشر وهو من جهة نظمه الرائق وطرأه الفائق بحيث لو اجتمعت الانس والجن على مباراته لعجزوا عن الاتيان بمثل آية من آياته ومن جهة اشتباهه على الحكم الخفية والاحكام المستتعبة للسعادات الدينية والدنيوية والامور الغيبية بحيث لاتناله عقول البشر ولا تحيط بفهمه القوى والقدر، وكذا التتوين في ﴿وَزُورًا﴾ أى وكذباً عظيماً لا يباغ غايته حيث قالوا امال الاحتمال فيه للصدق أصلاً، وسمى الكذب زوراً لان زوره أى ميله عن جهة الحق والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها لكن لا على أنها أمران متغايران حقيقة يقع أحدهما عقيب الآخر أو يحصل بسببه بل على أن الثاني عين الأول حقيقة وإنما الترتيب بحسب التغاير الاعتبارى، وقد اتضح ذلك المعنى فان ما جاءه من الظلم والزور هو عين ما حكي عنهم لكنه لما كان مغايراً له في المفهوم وأظهر منه بطلاناً ترتب عليه الفاء ترتيب اللازم على الملزوم تهويلاً لأمره كما قاله الشيخ الاسلام ، وقيل : ضمير (جاءوا) عائد على قوم آخرين ، والجملة من مقول الكفار وأرادوا أن أولئك المعينين جاءوا ظلماً بإعانتهم وزوراً بما أعانوا به وهو كما ترى هـ

﴿وَقَالُوا أَأُطِيعُ الْأَوَّلِينَ﴾ بعد ما جعلوا الحق الذى لا يحيد عنه إنكاً مختلفاً باعانة البشر يبنوا على زعمهم الفاسد كيفية الاعانة ، وتقدم الكلام في أساطير وهى خبر مبتدأ محذوف أى هذه أو هو أو هى أساطير ، وقوله تعالى ﴿اَكْتَتَبْنَا﴾ خبر ثان ، وقيل : حال بتقدير قد . وتمقب بأن عامل الحال إذا كان معنوياً لا يجوز حذفه كما في المغنى ، وفيه أنه غير مسلم كما في شرحه ، وجوز أن يكون (أساطير) مبتدأ وجملة (اكتتبنا) الخبر ومراهم كتبنا لنفسه والاسناد مجازى كما في بنى الأمير المدينة ، والمراد أمر بكتبنا أو يقال حقيقة اكتبنا أمر بالكتابة فقد شاع اقتل بهذا المعنى كاحتجم واقتصد إذا أمر بالحجامة والفصد، وقيل قالوا ذلك لظنهم أنه يكتب حقيقة أو لمحض الافتراء عليه عليه الصلاة والسلام بناء على علمهم أنه لم يكن يكتب ﷺ ، وقيل : مرادهم جمعها من كتب الشيء جمعه والجمهور على الأول هـ

وقرأ طلحة (اكتتبنا) مبنياً للفعول والأصل اكتبنا له كاتب فحذف اللام وأضنى الفعل إلى الضمير فصار اكتبنا إيابه كاتب ثم حذف الفاعل لعدم تعاقب الغرض التلوي بخصوصه فبنى الفعل للفعول وأسند للضمير فانقلب مرفوعاً مستتراً بعد أن كان منصوباً بارزاً ، وهذا مبنى على جواز إقامة المفعول الغير الصريح مقام الفاعل مع وجود الصريح وهو هنا ضمير الاساطير وهو الذى ارتضاه الرضى . وغيره ، وجمهور البصريين على عدم الجواز وتعين المفعول الصريح للاقامة فيقال عندهم : اكتبته ، وعليه قول الفرزدق :

ومنا الذي اختير الرجال سماحة وجوداً إذا هب الرياح الزعازع
 بنصب الرجال وعلى الأول كان حق التركيب اختيره الرجال بالرفع فإن الأصل اختاره من الرجال مختار
 وظاهر أنه إذا عمل فيه ما تقدم يصير إلى ما ذكر ﴿فَهِيَ تَمَلَّى عَلَيْهِ﴾ أى تاتي تلك الاساطير عليه بعد اكتتابها
 ليحفظها من أفواه من يملئها عليه من ذلك المكتتب لكونه أمياً لا يقدر على أن يتلقاها منه بالقراءة فالاملاء الالتقاء
 للحفظ بعد الكتابة استعارة لا الالتقاء للكتابة كما هو المعروف حتى يقال: إن الظاهر العكس بأن يقال: أمليت
 عليه فهو يكتبها أو المعنى أراد اكتتابها أو طلب كتابتها فأمليت عليه أى عليه نفسه أو على كاتبه فالاملاء
 حيثئذ باق على ظاهره . وقراء طلحة . وعيسى تتلى بالياء بدل الميم ﴿بُكَرَةً وَأَصْبَلًا﴾ أى دائماً أو قبل انتشار
 الناس وحين يأتون إلى مساكنهم وعنوا بذلك أنها تتلى عليه خفية لئلا يقف الناس على حقيقة الحال، وهذه
 جراءة عظيمة منهم فالتهم الله تعالى أنى يؤفكون، وعن الحسن أن (اكتتبها) الخ من قول الله عز وجل يكتبهم
 به، وإنما يستقيم أن لو افتتحت الهمزة في (اكتتبها) للاستفهام الذي هو فى معنى الإنكار، ووجه أن يكون نحو
 قول حضرمى بن عامر وقد خرج يتحدث فى مجلس قوم وهو فى حلتين له فقال جزء بن سنان بن مؤلة: والله
 إن حضرمياً لجلد لموت أخيه إن ورثه :

أفرح أن أرزأ الكرام وأن أورث زوداً (١) شصاباً نبلاً

من آيات، وحق للحسن على ما فى الكشف أن يقف على الأولين ﴿قُلْ﴾ لهم ردا عليهم وتحقيقاً للحق
 ﴿أَنزَلُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وصفه تعالى بأحاطة عليه بجميع المعلومات الخفية والجلية
 المعلومة من باب أولى لا ليدان بانطواء ما أنزله على أسرار مطوية عن عقول البشر مع ما فيه من التعريض
 بمجازاتهم بجناياتهم المحكية التى هى من جملة معلوماته تعالى أى ليس ذلك كما توهمون بل هو أمر سبأوى أنزله
 الله تعالى الذى لا يعزب عن علمه شئ من الاشياء وأودع فيه فنون الحكم والاسرار على وجه بديع لا تحوم
 حوله الافهام حيث أعجزكم قاطبة بفصاحته وبلاغته وأخبركم بمنغيات مستقبله وأمور مكنونة لا يهتدى
 اليها ولا يوقف إلا بتوفيق الله تعالى العليم الخبير عليها، وإذا أرادوا بيكرة وأصيلاً خفية عن الناس ازداد
 موقع السر حسناً، وأما التذليل بقوله تعالى ﴿إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ فهو للتنبيه على أنهم استوجبوا العذاب
 على ما هم عليه من الجنايات المحكية لكن آخر عنهم لما أنه سبحانه أنزل وأبداً مستمر على المغفرة والرحمة
 المستبتمتين للتأخير فكانه قيل إنه جل وعلا متصف بالمغفرة والرحمة على الاستمرار فلذلك لا يعجل عقوبتهم
 على ما أتم عليه مع كمال استجابها لإياها وغاية قدرته سبحانه عليها ولولا ذلك لصب عليكم العذاب صبا، وذكر
 الطيبي أن فيه على هذا الوجه معنى التعجب كما فى قوله تعالى : (لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوا كبيراً) •
 وجوز أن يكون الكلام كناية عن الاقدار العظيم على عقوبتهم لأنه لا يوصف بالمغفرة والرحمة إلا
 القادر على العقوبة، وفى إشارتها تعبير لهم ونمى على فعلهم يعنى أنكفأ فأنتم عليه بحيث يتصدى لعذابكم من
 صفته المغفرة والرحمة وليس بذلك، وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال : ذكر المغفرة والرحمة بعد ذلك لأجل

أن يعرفوا ان هذه الذنوب العظيمة المتجاوزة عن الحد مغفورة ان تابوا وأن رحمة واصلة اليهم بعدها وأن لا يأسوا من رحمة تعالى بما فرط منهم مع إصرارهم على ما هم عليه من المعادة والمخاصمة الشديدة وهو كما ترى ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ ﴾ الخ نزلت في جماعة من كفار قريش أخرج ابن أبي اسحق . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما أن عتبة . وشيبة ابني ربيعة . وأبا سفيان بن حرب . والنضر بن الحرث . وأبا البجرتي . والاسود بن المطلب . وزمعة بن الاسود . والوليد بن المغيرة . وأبا جهل بن هشام . وعبد الله بن أبي أمية . وأمية بن خلف . والمعاصي بن وائل . ونبيه بن الحجاج . ومنبه ابن الحجاج اجتمعوا فقال بعضهم لبعض : ابعثوا إلى محمد ﷺ وطموه وخصاموه حتى تغدروا منه فبعثوا اليه أن أشرف قومك قد اجتمعوا لك ليكلموك فيأمرهم عليه الصلاة والسلام فقالوا : يا محمد إنا بعثنا اليك لنعذر منك فإن كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب به مالا جمعنا لك من أموالنا وإن كنت تطلب الشرف فنحن نسودك وإن كنت تريد ملكا ملكناك فقال رسول الله ﷺ : « ما بي مما تقولون ما جئتكم بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله تعالى بعثني اليكم رسولا وأنزل علي كتابا وأمرني أن أكون لكم بشيرا ونذيرا فبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم فان قبلوا مني ما جئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة وإن تردوه علي أصبر لأمر الله تعالى حتى يحكم الله عز وجل بيني وبينكم قالوا : يا محمد فان كنت غير قابل منا شيئا ما عرضنا عليك فسل لنفسك سل ربك أن يبعث معك ملكا يصدقك بما تقول وراجعنا عنك وسله أن يجعل لك جنازا وقصورا من ذهب وفضة تغنيك عما تبغى فانك تقوم بالاسواق وتلمس المعاش كأنتمسة حتى تعرف فضلك ومنزلتكم من ربك إن كنتم رسولا كما تزعم فقال لهم رسول الله ﷺ : « ما نأبى فعل ما أنا بالذي يسأل ربه هذا وما بعثت اليكم بهذا ولكن الله تعالى بعثني بشيرا ونذيرا فانزل الله تعالى في قولهم ذلك (وقالوا مال هذا الرسول) الخ »

وقد سبق هنا الحكاية لجنايتهم المتعلقة بخصوص المنازل عليه الفرقان بعد حكاية جنايتهم التي تتعلق بالمنزل، وما استفهامية بمعنى إنكار الوقوع ونفيه في محل رفع على الابتداء والجار والمجرور بعدها متعلق بمحذوف خبر لها، وقد وقعت اللام مفصولة عن هذا المجرور بها في خط الامام وهي سنة متبعة، رعنوا بالاشارة والتعبير بالرسول الابهتاهم والتمكيم وجملة (يأكل الطعام) حال من (الرسول) والعامل فيها ما عمل في الجار من معنى الاستقرار؛ وجوز أن يكون الجار والمجرور أي شيء أو سبب حصل لهذا الزاعم أنه رسول حال كونه يأكل الطعام كما نأكل ﴿ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ لا ابتغاء الارزاق كما فعله على توجيه الانكار والنفي إلى السبب فقط مع تحقق المسبب الذي هو مضمون الجلة الحالية . ومن الناس من جوز جعل الجلة استفهامية والاولى ما ذكرناه ومرادهم استبعاد الرسالة المنافية لأكل الطعام وطلب المماش على زعمهم فكأنهم قالوا : إن صح ما يدعيه فإبالة لم يأنف حاله حالنا وليس هذا الالعمهم وركاكة عقولهم وقصور أبصارهم على المحسوسات فان تميز الرسل عليهم السلام عما عداهم ليس بأمور جسمانية وإنما هو بأمور نفسانية أعنى ما جبلهم الله تعالى عليه من السكال كما يشير اليه قوله تعالى (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما الحكم إله واحد) واستدل بالآية على اباحة دخول الاسواق للعلماء وأهل الدين والصالح خلافا لمن كرهه لهم .

﴿لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ أَوَّلُ بَلَقَى إِلَيْهِ كُنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ﴿تَنْزِيلٌ عَمَّا تَقْدِمُ فَاثِمٌ﴾ قالوا: إن لم توجد المخالفة بيننا وبينه في الأكل والتعيش فهلا يكون معه من يخالف فيها يكون ردءاً له في الانذار فإن لم توجد فهلا يخالفنا في أحدهما وهو طلب المعاش بأن يلقى إليه من السماء كنز يستظهر به ويرتفع احتياجه إلى التعيش بالكلية فإن لم يوجد فلا أقل من رفع الاحتياج في الجملة باتيان بستان يتعيش برعيه كما للدهاقين والمياسير من الناس. والزمخشري ذكر أنهم عنوا بقولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق) أنه كان يجب أن يكون ملكاً ثم نزلوا عن ملكيته إلى صحبة ملك له يعينه ثم نزلوا عن ذلك إلى كونه مرفوداً بكنز ثم نزلوا فاقنعوا بأن يكون له بستان يأكل منه ويرتزق، قيل الجملة الأخيرة فقط تنزل منهم وما قبل استئناف جواباً عما يقال كيف يخالف حاله صلى الله عليه وسلم حالكم وبأى شيء يحصل ذلك ويتميز عنكم ولا يخفى ما فيه ونصب (يكون) على جواب التحضيض، وقرئ: (فيكون) بالرفع حكاه أبو معاذ، وخرج على أن يكون معطوف على (أنزل) لأنه لو وقع موقعه المضارع لكان مرفوعاً لأنك تقول ابتداء لولا أن ينزل بالرفع وقد عطف عليه (يلقى) و(تكون) وهما مرفوعان أو هو جواب التحضيض على إضمار هو أى فهو يكون، ولا يجوز في مثل هذا التركيب نصب (يلقى) وتكون بالعطف على يكون المنصوب لأنهما في حكم المطلوب بالتحضيض لافي حكم الجواب. ولعل التعبير أولاً بالماضي مع أن الأصل في لولا التي للتحضيض أو العرض دخولها على المضارع لأن أنزال الملك مع قطع النظر عن أن يكون معه عليه الصلاة والسلام نذيراً أمر متحقق لم يزل مدعيه صلى الله عليه وسلم فأخرجوا الكلام حسماً يدعيه عليه الصلاة والسلام وإن لم يكن مسلماً عندهم وفيه نوع تهكم منهم قائلهم الله تعالى بخلاف الالتقاء وحصول الجنة، ولعل في التعبير بالمضارع فيما وإن كان هو الأصل إشارة إلى الاستمرار التجددى كأنهم طلبوا شيئاً لا ينفد. وذكر ابن هشام في المغني عن الهروي أنه قال بمجيء لولا للاستفهام ومثل له بمثالين أحدهما قوله تعالى (لولا أنزل إليه ملك) وتعقب ذلك بأنه معنى لم يذكره أكثر النحويين، والظاهر أنها في المثال المذكور مثلاً في قوله تعالى (لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء)، وذكر أنها في ذلك للتوبيخ والتقديم وهي حينئذ تختص بالماضي، ولا يخفى أنه إن عني بقوله تعالى (لولا أنزل إليه ملك) ما وقع هنا فامر كونها في التوبيخ والتقديم في غاية الخفاء فتدبر، وقرأ قتادة والاعمش (أو يكون) بالياء آخر الحروف، وقرأ زيد بن علي. وحزرة. والكسائي وابن وثاب. وطاحه. والاعمش (تأكل) بالنون اسناداً للفعل إلى ضمير الكفر القائلين ماذكر ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ﴾ هم القائلون الأولون وإنما وضع المظهر موضع ضميرهم تسجيلاً عليهم بالظلم فيما قالوه لكونه اضلالاً خارجاً عن حد الضلال مع ما فيه من نسبته صلى الله عليه وسلم إلى ما يشهد العقل والنقل ببرأته منه أو إلى ما لا يصحح أن يكون متمسكاً لما يزعمون من نفي الرسالة، وقيل: يحتمل أن يكون المراد، وقال السكاكوني في الظلم منهم وأياما كان فالمراد أنهم قالوا للمؤمنين ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ﴾ أى ماتتبعون ﴿الْأَرْجُلَ مَسْحُورًا﴾ ﴿سِحْرٌ فَلْغَبٌ عَلَى عَقْلِهِ﴾ فالمراد بالسحر ما به اختلال العقل، وقيل: أصيب سحره أى رثته فاختل حاله كما يقال مروض أى أصيب رأسه، وقيل: يسحر بالطعام وبالشراب أى ينسدى أوداً سحر أى رثة على أن مفعول للنسب وأرادوا أنه عليه الصلاة والسلام، بشر مثلهم، وقيل أى ذاسح بكسر السين وعنوا قائلهم الله تعالى - ساحراً، والظاهر على مافي البحر التفسير الأول، وذكر أن هو الأنسب بحالهم ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ استعظام

للأباطيل التي اجتروا على النفوس بها وتعجب منها أي انظر كيف قالوا في حقل الأقاويل العجيبة الخارجة عن العقول الجارية لغرابيتها مجرى الأمثال واخترعوا لك تلك الصفات والاحوال الشاذة البعيدة من الوقوع ﴿ فَضَلُوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴾ فبقوا متحيرين ضلالا لا يجدون في القدر في نبوتك قولا يستقرون عليه وإن كان باطلا في نفسه فالله الأول سببية ومتعلق (ضلوا) غير منوى والغا الثانية تفسيرية أوفضلوا عن طريق الحق فلا يجدون طريقا موصلا اليه فإن من اعتاد استعمال هذه الأباطيل لا يكاد يهتدى إلى استعمال المقدمات الحققة فالله في الموضعين سببية ومتعلق (ضلوا) منوى ولعل الأول أولى والمراد نبي أن يكون مأثرا به قادحا في نبوته ﷺ ونفى أن يكون عندهم ما يصالح للقدح قطعاً على أبلغ وجه فإن القدح فيها إنما يكون في القدح بالمعجزات الدالة عليها ومأثرا به لا يفيد ذلك أصلاً وأنى لهم بما يفيد.

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا ۝١٠ ﴾ أي تسكنا خير الذي إن شاء وهب لك في الدنيا شيئاً خيراً لك مما اقترحوه وهو أن يجعل لك مثل ما وعدك في الآخرة من الجنات والقصور كذا في الكشف، وعن مجاهد إن شاء جعل لك جنات في الآخرة وقصوراً في الدنيا ولا يخفى ما فيه، وقيل: المراد إن شاء جعل ذلك في الآخرة، ودخلت (إن) على فعل المشيئة تنديها على أنه لا يتأتى ذلك إلا برحمته تعالى وأنه معلق على محض مشيئته سبحانه وليس لأحد من العباد والعباد على الله عز وجل حق لا في الدنيا ولا في الآخرة، والأول أبلغ في تبيك الكفار والرد عليهم، ولا يرد كما زعم ابن عطية قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) كما سئل إن شأ الله تعالى، والظاهر أن الإشارة إلى ما اقترحوه من الكثر والجنة وخيرية ما ذكر من الجنة لما فيه من تعدد الجنة وجرى أن الأنهار والمساكن الرفيعة في تلك الجنان بأن يكون في كل منها مسكن أو في كل مسكن ومن الكثر لما انه مطلوب لذاته بالنسبة اليه وهو إنما يطلب لتحصيل مثل ذلك وهو أيضاً أظهر في الإبهة وأملاً ليعيون الناس من الكثر، وعدم التعرض لجواب الاقتراح الأول لظهور منافاته للحكمة التشريعية وربما يعلم من كثير من الآيات كذا قيل.

وفي إرشاد العقل السليم أن الإشارة إلى ما اقترحوه من أن يكون له ﷺ جنة يأكل منها (وجنات) بدل من (خيراً) بحقق الخبر به مما قالوا أن ذلك كان مطلقاً عن قيد التعدد وجرى أن الأنهار، وتعلق ذلك بمشيئته تعالى للأيذان بأن عدم الجعل لعدم المشيئة المبينة على الحكم والمصالح، وعدم التعرض لجواب الاقتراحين الأولين للنبية على خروجهما عن دائرة العقل واستغنائهما عن الجواب لظهور بطلانهما ومنافاتهما للحكمة التشريعية وإنما الذي وجه في الجملة هو الاقتراح الأخير فإنه غير منافي للحكمة بالكيفية فإن بعض الأنبياء عليهم السلام قد ارتوا في الدنيا مع النبوة ملكاً عظيماً انتهى، وهذا الذي ذكره في الإشارة جملة الامام الرازي قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وما ذكر أولاً استظهره أبو حيان وحكاه عن مجاهد، وحكي عن ابن عباس أنها إشارة إلى ما عيروا به من أكل الطعام والمشي في الأسواق وقال: إنه بعيد، وحكاه الامام عن عكرمة وكان في بك تخار ما اختاره صاحب الإرشاد، والظاهر أن (يجعل) مجزوم فيكون معطوفاً على محل الجزاء الذي هو جعل وهو جزاء أيضاً وقد جرى به جملة استعالية على الأصل في الجزاء، فقد ذكر أهل المعاني أن الأصل في جعلي إن الشرطية أن تسكونا فعليتين استقبليتين لفظاً لأنهما مستقبلتان معنى، والعدول عن ذلك في اللفظ لا يكون إلا لئلا تكون.

وكان التعبير على هذا بالجلتين الماضيتين لفظاً (إن شاء جعل) الخ لزيادة تبيك الكفار فيما اقترحوا من جنسه، ولما لم يقتضوا ما هو من جنس جعل القصور لم يسلك فيه ذلك المسلك فتدبر، وقيل: كان الظاهر بعد التعبير أولاً في الجزء بالماضي أن يعبر به هنا أيضاً لكنه عدل إلى المضارع لأن جعل القصور في الجنان مستقبل بالنسبة إلى جعل الجنان، ثم أن هذا العطف يقتضى عدم دخول القصور في الخير المبدل منه قوله سبحانه (جنات) وكان ما تقدم عن الكشف بيان لحاصل المعنى بمعونة السياق، وجوز أن يكون مرفوعاً أدغمت لامة في لام (لك) لكن ادغام التالين إذا تحرك أولهما إنما هو مذهب أبي عمرو، والذي قرأ بالتسكين من السبعة هو: وحمة. والكسائي. ونافع. وفي رواية محبوب عنه أنه قرأ بالرفع بلا ادغام وهي قراءة ابن عامر. وابن كثير. ومجاهد. وحيد. وأبي بكر، والعطف على هذه القراءة واحتمال الادغام عند ابن عطية على المعنى في (جعل) لأن جواب الشرط موضع استئناف الأبرى أن الجملة من المبتدأ والخبر قد تقع وقع جواب الشرط وقال الريحشي: هو معطوف على (جعل) لأن الشرط إذا كان ماضياً جاز في جوابه الجزم والرفع كقول زهير في مدح هرم بن سنان:

وان أتاه خليل (١) يوم مسغبة يقول لا غائب مالى ولا حرم

ومذهب سيديوه أن الجواب في مثل ذلك محذوف وأن المضارع المرفوع على نية التقديم، وذهب الكوفيون، والمبرد إلى أنه هو الجواب وأنه على حذف الفاء. والتركيب عند الجمهور فصيح سائغ في النثر كالشعر، وحكى أبو حيان عن بعض أصحابه أنه لا يجوز إلا في الضرورة إذ لم يجرى إلا في الشعر، وتام الكلام في تحقيق المذهب في محله، وقال الجوفى: وأبو البقاء: الرفع على الاستئناف قيل وهو استئناف نحوى، والكلام وعدله عليه السلام يجعل تلك القصور في الآخرة ولذا عدل من الماضي إلى المضارع الدال على الاستقبال، وقيل: هو استئناف يباين كان قائلاً يقول: كيف الحال في الآخرة؟ فقيل: يجعل لك فيها قصوراً، وجعل بعضهم على الاستئناف هذا الجمل في الدنيا أيضاً على معنى إن شاء جعل لك في الدنيا جنات ويجعل لك في تلك الجنات قصوراً إن تحققت الشرطية وهو كما ترى، وقيل: الرفع بالعطف على (تجرى) صفة بتقدير ويجعل فيها أى الجنات، وليس بشيء، وقرأ عبيد الله بن موسى. وطلحة بن سليمان (ويجعل) بالنصب على اضمار أن، ووجهه على ما نقل عن السيراني أن الشرط لما كان غير مجزوم أشبه الاستفهام، وقيل: لما كان غير واقع حال المشاركة أشبه النفي، وقد ذكر النصب بعده سيديوه، وقال إنه ضعيف، وقيل: الفعل مرفوع وتفتح لامة اتباعاً للام (لك) نظير ما قيل في قوله:

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت حامة في غصون ذات أو قال

من أنه فتح راء غير اتباعاً لهمة أن وهو أحد وجهين في البيت، ونظائر الآية في هذه القراءات قول النابغة:

فان يهلك أبو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر الحرام

ونأخذ بعده بذناب عيش أجب الظهور ليس له سنام

فانه يروى في نأخذ الجزم والرفع والنصب (بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ) انتقال إلى حكاية نوع آخر

من أباطيلهم متعلق بامر المعادوه اقبل كان متعلقاً بامر التوحيد وأمر النبوة لا يضر في ذلك العود إلى ما يتعلق بالسكلام السابق، واختلاف أساليب الحكاية لا خلاف المحكي، وما أطف تصدير حكاية ما يتعلق بالآخرة بـ «الاعتدالية» وقوله تعالى ﴿وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾ الخ لبيان ما لهم في الآخرة بسببه أى هيأنا لهم ناراً عظيمة شديدة الاشتعال شأنها كيت وكيت بسبب تكذيبهم بها على ما يشعر به وضع الموصول موضع ضمير هم وأولكل من كذب بها كائناً من كان وهم داخلون في ذلك دخولا أولياً، ووضع الساعة موضع ضميرها للمبالغة في التشنيع، وهذا الاعتداف وإن كان ليس بسبب تكذيبهم بها خاصة بل يشاركه في السببية له ارتكابهم الأباطيل في أمر التوحيد وأمر النبوة إلا أنه لما كانت الساعة نفسها هي العلة القريبة لدخولهم السعير أشير بما ذكر إلى سببية التكذيب بها لدخولها ولم تعرض للإشارة إلى سببية شيء آخر؛ وقيل إن من كذب بالساعة صار كالاسم لأولئك المشركين والمكذبين برسول الله ﷺ والمكذبين بالساعة أى الجامعين للأوصاف الثلاثة لأن التكذيب بها أخص صفاتهم القبيحة وأكثر دورانا على الستم إذ من الكفار من يشرك ويكذب برسول الله عليه الصلاة والسلام ولا يكذب بالساعة، فالمراد من يكذب بالساعة أولئك الصنف من الكفرة وهو كما ترى * وقيل: إن قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) عطف على قوله تعالى (قالوا ما هذا الرسول) والخ واضراب عنه إلى ما هو أعجب منه على معنى أن ذلك تكذيب للرسول ﷺ وهذا تكذيب لله سبحانه وتعالى ففى صحيح البخارى عن النبي ﷺ قال « قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك - إلى قوله تعالى - فاما تكذيبه أبى فزعم أنى لا أقدر أن أعيده كما كان » وظاهره أن أعجبية التكذيب بالساعة لأنه تكذيب لله عز وجل ، وقال بعضهم: إن الأعجبية لأنهم أنكروا قدرة الله تعالى على الاعادة مع ما شاهدوه في الانفس والآفاق وما ارتكز في أوهامهم من أن الاعادة أوهن من الابداء وليس ذلك لأنه تكذيب الله عز وجل فانهم لم يسمعوا أمر الساعة الا من النبي ﷺ فهو تكذيب له عليه الصلاة والسلام فيه ، وأنت تعلم أن في الحديث إشارة إلى ما ارتضاهه وقيل : اضراب عن ذلك على معنى أتوا بأعجب منه حيث كذبوا بالساعة وأنكروا الحال أنا قد اعتدنا لمن كذب بها سميراً فان جرائمهم على التكذيب بها وعدم خوفهم مما أعد لمن كذب بها من أنواع العذاب أعجب من القول السابق . وتعقب بأنه لا نسلم كون الجراءة على التكذيب بالساعة أعجب من الجراءة على القول السابق بعد ظهور المعجزة ولا نسلم أن الضمائم عدم الخوف مما يترتب عليه إذا كان ذلك الترتيب بالساعة المكذب بها يفيد شيئاً وفيه تأمل ، وقيل : هو اضراب عن ذلك على معنى أتوا بأعجب منه حيث كذبوا بالساعة التى أخبر بها جميع الانبياء عليهم السلام فالجرأة على التكذيب بها جرأة على التكذيب بهم والجرأة على التكذيب بهم أعجب من الجراءة على القول السابق . وتعقب بأن هرادهم من القول السابق ففى نبوته عليه الصلاة والسلام وتكذيبه وحاشاه ثم حاشاه من المكذب في دعواه اياها لعدم مخالفة حاله ﷺ حالهم واتصافه بما زعموا منافاته للرسالة وذلك موجود ومتحقق في جميع الانبياء عليهم السلام، فتكذيبه ﷺ لذلك تكذيب لهم أيضاً فلا يكون التكذيب بالساعة على ما ذكر أعجب من تكذيب النبي ﷺ لاشتراك التكذبيين في كونهما فى حكم تكذيب الكل ، وقيل : هو متصل بقوله تعالى (تبارك الذى إن شاء) الخ الواقع جواباً لهم والمنبى عن الوعد بالجنات والقصور فى الآخرة مسروق لبيان أن ذلك لا يحدى نفعا على طريقة قول من قال :

عوجوا لنعم فحوا دمنة الدار ماذا تحيون من نوى وأحجار

والمعنى أنهم لا يؤمنون بالساعة فكيف يقتنعون بهذا الجواب وكيف يصدقون بتعجيل مثل ما وعدك في الآخرة، وقيل: إضراب عن الجواب إلى بيان العلة الداعية لهم إلى التكذيب، والمعنى بل كذبوا بالساعة فقصرت أنظارهم على الحظوظ الدنيوية وظنوا أن السكراة ليست إلا بالمال وجعلوا خلو يدك عنه ذريعة إلى تكذيبك، وقوله تعالى ﴿إِذَا رَأَوْهُمْ﴾ إلى آخره صفة للسعير والتأنيث باعتبار النار، وقيل لأنه علم لجهنم كما روى عن الحسن. وفيه أنه لو كان كذلك لامتنع دخول آل عليه ولمنع من الصرف للتأنيث والعلمية. وأجيب بأن دخول آل لمح الصفة وهي تدخل الاعلام لذلك كالحسن. والعباس وبأنه صرف للتناسب ورعاية الفاصلة. أو لتأويله بالمكان وتأنيثه هنا للتفنن، وإسناد الرؤية إليها حقيقة على ما هو الظاهر وكذا نسبة التغيظ والزعير فيما بعد إذ لا امتناع في أن يخلق الله تعالى النار حية متناظرة زافرة على الكفار فلا حاجة إلى تأويل الظواهر الدالة على أن لها إدراكا كهذه الآية، وقوله تعالى (يوم نقول لجهنم هل امتلأت) ونقول هل من مزيد) وقوله ﷺ كما في صحيح البخاري «شكت النار إلى ربها فقالت: رب أكل بعضي بعضا فاذن لها بنفسين: نفس في الشتاء ونفس في الصيف» إلى غير ذلك، وإذا صح ما أخرجه الطبراني. وابن مردويه من طريق مكحول عن أبي أمامة قال «قال رسول الله ﷺ من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من بين عيني جهنم قالوا: يا رسول الله هل لجهنم من عين؟ قال: نعم أما سمعتم الله تعالى يقول (إذا رأتهم من مكان بعيد) فهل ترام إلا بعينين؟ كان ما قلناه هو الصحيح. وإسنادها إليها لا إليهم للإيدان بأن التغيظ والزعير منها لهيجان غضبها عليهم عند رؤيتها إليهم (من مكان بعيد) هو أقصى ما يمكن أن يرى منه، وروى أنه هنا مسيرة خمسمائة عام. وأخرج آدم بن أبي إياس في تفسيره عن ابن عباس أنه مسيرة مائة عام وحكي (١) ذلك عن السدي. والكلبي. وروى أيضا عن كعب، وقيل: مسيرة سنة وحكاها الطبرسي عن الإمام أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه، ونسبه في إرشاد العقل السليم إلى السدي، والكلبي ﴿سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا﴾ أي صوت تغيظ. ليصح تعلق السماع به. وفي مفردات الراغب الغيظ أشد الغضب والتغيظ هو اظهار الغيظ. وقد يكون ذلك مع صوت مسموع كما في هذه الآية، وقيل: أريد بالسماع مطلق الإدراك كأنه قيل: أدر كوا لها تغيظا ﴿وَزَفِيرًا ١٢﴾ هو إخراج النفس بعد مده على ما في القاموس، وقال الراغب: هو ترديد النفس حتى تنتفخ الضلوع منه وشاع استعماله في نفس صوت ذلك النفس، ولا شبهة في أنه ما يتعلق به السماع ولذا استشكلوا تعلق السماع بالتغيظ دون الزفير فأولوا لذلك بما سمعت، وقال بعضهم: إن ما ذكر من قبيل قوله: ورايت زوجك قد غدا متقلدا سيفا ورمحا

وهو بتقدير سمعوا لها وأدر كوا تغيظا وزفيرا ويعاد كل إلى ما يناسبه. ومن الناس من قال: الكلام خارج يخرج المبالغة بمجمل التغيظ مع أنه ليس من المسموعات مسموعا، والتثنية فيه وفي (زفيرا) للتفخيم. وقد جاء في الآثار ما يدل على شدة زفيرها أعاذنا الله تعالى منها، ففي خبر أخرجه ابن جرير. وابن أبي حاتم

بمسند صحيح عن ابن عباس أنها تزم زفرة لا يبقى أحد إلا خاف . وأخرج ابن المنذر . وابن جرير . وغيرهما عن عبيد بن عمير أنه قال في قوله تعالى (سمعوا لها) الخ : إن جهنم لتزفر زفرة لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا ترد فرائضه حتى إن إبراهيم عليه السلام ليجمو على ركبته ويقول : يارب لا أسألك اليوم إلا نفسي . وأخرج أبو نعيم عن كعب قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الأولين والآخرين في صعيد واحد فنزلت الملائكة صفوفًا فيقول الله تعالى لجبريل عليه السلام : أتت بجهنم فيأتى بها تقاد بسبعين ألف زمام حتى إذا كانت من الخلائق على قدمائة عام زفرت زفرة طارت لها أفتدة الخلائق ثم زفرت ثانية فلا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا جئا لركبته ثم زفر الثالثة فتبلغ القلوب الحناجر وتذهل العقول فيفزع كل امرئ إلى عمله حتى أن إبراهيم عليه السلام يقول : بخأتى لا أسألك إلا نفسي ويقول موسى عليه السلام : بمناجى لا أسألك إلا نفسي ويقول عيسى عليه السلام : بما أكرمتنى لا أسألك إلا نفسي لا أسألك مريم التى ولدتنى ومحمد ﷺ يقول : أمتى أمتى لا أسألك اليوم نفسى فيجيبه الجليل جل جلاله إن أوليائى من أمتك لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فوعزنى لأقرن عينك ثم تقف الملائكة عليهم السلام بين يدى الله تعالى ينتظرون ما يؤمرون . وهذه الاخبار ظاهرة في أن النار هى التى تزفر وأن الزفير على حقيقته .

وزعم بعضهم أن زفيرها صوت لهيبها واشتعالها ، وقيل : إن كلا من الرؤية والتغيط والزفير لزبانيتها ونسبته اليها على حذف المضاف ونقل ذلك عن الجبائى ، وقيل : إن قوله تعالى (رأيتهم) من قوله ﷺ إن المؤمن والكافر لا تترادى نارهما وقولهم : دورهم تترادى وتتناظر كان بعضها يرى بعضا على سبيل الاستمارة بالكناية والحجاز المرسل ، وجوز أن يكون من باب التمثيل ، وأياما كان فالمراد إذا كانت برأى منهم ، وقوله سبحانه : (سمعوا لها غيظا) على تشبيه صوت غليانها بصوت المغناط وزفيره وفيه استعارة تصريحية أو مكنية وجوز أن تكون تمثيلية ، وقد ذكر هذا التأويل الزخشرى مقدما له ، وذكر بعض الأئمة أن هذا مذهب المعتزلة لأنهم جعلوا البنية شرطا في الحياة .

وفى الكشف الاشبه أن ذلك ليس لأن البنية شرط ومن أين العلم بان بنية نار الآخرة بحيث لا تستعد للحياة بل لأنه لا بد من ارتكاب خلاف الظاهر من جعل الشئ المعروف جماديته حيا ناطقا فكان خبرا على خلاف المعتاد أو الحل على الحجاز التمثيلى الشائع في كلامهم لا سيما في كلام الله تعالى ورسله عليهم السلام وإذ لاح الوجه فكن الحائز في ترك الظاهر إلى هذا أو ذاك ، وفتح هذا الباب لا يجر إلى مذهب الفلاسفة كما توهم صاحب الاتصاف ولا يخالف تعبدنا بالظواهر فإن ما يدعونه أيضا ليس بظاهر انتهى ، وأنت تعلم بعد الاغراض عن المناقشة فيما ذكر أن الحل على الحقيقة هنا أبلغ في التحويل ولعله يهون أمر الخبر على خلاف المعتاد ، وهذا إن لم يصح الخبر السابق أما إذا صح فلا يبنى العدول عما يقتضيه وليس لأحد قول مع قوله ﷺ فانه الاعلم بظاهر الكتاب وخافيه (وَإِذَا الْقَوَامُهَا مَكَانًا) أى في مكان فهو منصوب على الظرفية (منها) حال منه لأنه في الأصل صفة ، وجوز تعلقه بالقوا *

وقوله تعالى (ضَيِّقًا) صفة لمكانا مفيدة لزيادة شدة الكرب مع الضيق كما أن الروح مع السعة ودو السرى وصف الجنة بأن عرضها السموات والارض . وأخرج ابن أرواحان عن يحيى بن أسيدان رسول الله ﷺ

سئل عن قوله تعالى (وإذا أقروا) الخ فقال : والذي نفسى بيده إنهم ليستكبرون في النار كما يستكبره الوتد في الحائط، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها تضيق عليهم كما يضيق الزجاج في الرمح *

وقرأ الكلبي: الأسفلون يرْفَهُم المأب والأعلون يحطِّمهم الداخولون فيزدحجون، وقرأ ابن كثير (ضيقاً) يسكون الياء *

(مُقَرَّنَيْنِ) حال من ضمير (القوا) أى إذا القوا منها مكاناً ضيقاً حال كونهم مقرنين قد قرنت أيديهم إلى أعناقهم بالجوامع ، وقيل : مقرنين مع الشياطين في السلاسل كل كافر مع شيطانه وفي أرجلهم الأصغاد ، وحكى عن الجبائي ، وقرأ أبو شيبه صاحب معاذ بن جبل (مقرنون) بالرفع ونسبها ابن خالويه إلى معاذ، ووجهها على ما في البحر كونه بدلاً من ضمير (القوا) بدل نكرة من معرفة (دَعُوا هُنَالِكَ) أى في ذلك المكان الهائل (بُوراً ١٣) أى هلاكاً كما قال الضحاك . وقناة وهو مفعول (دعوا) أى نادوا ذلك فقالوا : يا ثوراه على معنى احضر فهذا وقتك، وجعل غير واحد النداء بمعنى التمني فيتمنون الهلاك ليسلبوا مما هو أشد منه كما قيل أشد من الموت ما يمتنى معه الموت *

وجوز أبو البقاء نصب (ثوراً) على المصدرية لدعوا على معنى دعوا دعاء، وقيل : على المصدرية لفعل محذوف ومفعول (دعوا) مقدر أى دعوا من لا يجيبهم قائلين ثوراً ثوراً وكلما القولين كما ترى، ولا اختصاص لدعاء الثور بكفرة الانس فإنه يكون للشيطان أيضاً. أخرج أحمد، وابن أبي شيبه . وعبد بن حميد . والبزار : وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وابن مردويه . والبيهقي في البعث بسند صحيح عن أنس قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : إن أول من يكسى حلة من النار إبليس فيضعها على حاجبيه ويسحبها من خلفه وذريته من بعده وهو يتأذى يا ثوراه ويقولون يا ثورهم حتى يقف على النار : فيقول يا ثوراه ويقولون يا ثورهم » الحديث ، وفي بعض الروايات أن أول من يقول ذلك إبليس ثم يتبعه أتباعه، وظاهره شمول الاتباع كفرة الانس والجن، ولا يتوهم اختصاص ذلك ببعض كفرة الانس بناء على ما قيل : إن الآية نزلت في أبي جهل . وأصحابه لما لا يخفى ، وقوله تعالى : (لَاتَدْعُوا الْيَوْمَ ثُوراً وَاحِداً) على تقدير قول إما منصوب على أنه حال من فاعل (دعوا) أى دعوا مقولا لهم ذلك حقيقة كما هو الظاهر بأن مخاطبتهم الملائكة لتوبيخهم على خلود عذابهم وأنهم لا يجابون إلى ما يدعونه أولاً يتألون ما يمتنون من الهلاك المنجى أو تتأيلاً لهم وتصويراً لحالمهم بحال من يقال له ذلك من غير أن يكون هناك قول وخطاب لما قيل أى دعوه حال كونهم أحقاه بأن يقال لهم ذلك ، وإما لا محل له من الاعراب على أنه معطوف على ما قبله أى إذا القوا منها مكاناً ضيقاً دعوا ثوراً فيقال لهم : لا تدعوا الخ ، أو على أنه مستأنف وقع جواباً عن سؤال مقدر ينسحب عليه الكلام كأنه قيل : فماذا يكون عند دعائهم المذكور؟ فقيل : يقال لهم ذلك ، والمراد به إقناطهم عما علقوا به أطماعهم من الهلاك وتوبيخهم على أن عذابهم الملقى لهم إلى ذلك أبدي لا خلاص لهم منه على أبلغ وجه حيث أشار إلى أن المخلص مما هم فيه من العذاب عادة غير مخلص وما يخلص غير ممكن فكأنه قيل : لا تدعوا اليوم هلاكاً واحداً : لا يخلصكم (وَادْعُوا ثُوراً) وهلاكاً (كَثِيراً ١٤) لا غاية لكثرة لتخلصوا به وأنى بالهلاك الكثير *

ومن لم يمت بالسيف مات بغيره تعددت الأسباب والموت واحد وهذا معنى دقيق لم أعلم أن أحدا ذكره ، وقيل : وصف الثبور بالكثرة باعتبار كثرة الإلماظ المشعرة به فكأنه قيل : لا تقولوا يا ثبوراه فقط وتقولوا يا ثبوراه بألماظك يا ويلاه اللفظ إلى غير ذلك وهو كما ترى . وقال شيخ الإسلام : وصفه بذلك بحسب كثرة الدعاء المتعلق به لا بحسب كثرة في نفسه فإن ما يدعونه ثبور واحد في حد ذاته لكنه كلما تعلق به دعاء من تلك الأدعية الكثيرة صار كأنه ثبور مغاير لما تعلق به دعاء آخره وتحقيقه لا تدعوه دعاء واحدا وتدعوه أدعية كثيرة فإن ما أنتم فيه من العذاب لغاية شدته وطول مدته مستوجب لتكرير الدعاء في كل آن ، ثم قال : وهذا أدل على فظاعة العذاب وهو له من جعل تعدد الدعاء وتجده لتعدد العذاب بتعدد أنواعه وألوانه أو لتعددته بتجدد الجلود كما لا يخفى ، وأما ما قيل من أن المعنى إنكم وقتم فيها ليس ثبوركم فيه واحدا إنما هو ثبور كثير أما لأن العذاب أنواع وألوان كل نوع منها ثبور لشدة وفضاعته أو لأنهم كلما فضجت جلودهم بدلوا جلودا غيرها فلا غاية لحلاكم فلا تملأكم المقام كيف وهم إنما يدعون هلاكا ينهى عذابهم وينجيهم منه فلا بد أن يكون الجواب إقناط لهم عن ذلك ببيان استحالة ودوام ما يوجب استدعاه من العذاب الشديد انتهى ، وتعقب القول بأن وصف الثبور بالكثرة بحسب كثرة الدعاء بأنه لا يناسب النظم وكذا كونه بحسب كثرة الإلماظ المشعرة بالثبور لأنه كان الظاهر أن يقال دعاء كثير أو أما قوله : وأما ما قيل الخ فهو لا يخلو عن بحث فتأمل .

وحكى على بن عيسى ما ثبت عن هذا الأمر أى ماصرفك عنه ، وجوز أن يكون الثبور في الآية من ذلك كأنهم ندموا على ما فعلوا فقالوا : واصرفاه عن طاعة الله تعالى كما يقال : واندماء فاجبوا بما أجبيوا ، وتقييد النهي والأمر باليوم لمزيد التحويل والتفطيع والتنبه على أنه ليس كسائر الأيام المعهودة التي يخلص من عذابها ثبور واحد ، ويجوز أن يكون ذلك لتذكيرهم بالساعة التي أصابهم ما أصابهم بسبب التكبذب بها فبه زيادة إيلام لهم ، وقرأ عمر بن محمد (ثبوراً) بفتح التاء في ثلاثها وفعل بفتح الفاء في المصادر قليل نحو القفول .

(قُلْ) تقريرا لهم وتهكما بهم وتحسيرا على ما فاتهم ﴿أَذَلَّكَ﴾ إشارة إلى ما ذكر من السعير باعتبار اقتصافها بما فصل من الأحوال الهائلة فانها التي كثيرا ما تقابل بالجنة ، وما فيه من معنى البعد للأشعار بكونها في الغاية القاصية من الهول والفضاعة ، وقيل : إشارة إلى ما ذكر من الجنة والكفر في قولهم : أو يلقي اليه كنز الخ .

وقيل : إلى الجنة والقصور المجمولة في الدنيا على تقدير المشيئة وكلا القولين لا يعول عليهما لاسيما الأخير أى أذلك الذي ذكر من السعير التي اعتدت لمن كذب بالساعة وشأنها كيت وكيت وشأن أهلها ذيت ذيت ﴿خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ أى وعدا المتقون لأن وعد تعدى لمفولين وهذا المخوف هو العائد على الموصول ، وإضافة الجنة إلى الخلد إن كانت نسبة الإضافة معلومة بالدرج فإن المرح يكون بما هو معلوم ، وإن لم تكن معلومة فلا فائدة خلود الجنة ، ولا يخدشه قوله تعالى : (خالدين) بعد لأنه للدلالة على خلود أهلها لا خلودها في نفسها وإن تلازما أو أن ذلك للتمييز عن جنت الدنيا ، وقيل : إن جنة الخلد علم كجنة عدن ، والمراد بالمتقين المتصفون بمطلق التقوى بالمرتبة الثانية أو الثالثة منها فقط ، ويدل عليه مقابلتهم بالكافرين في النظم الكريم ، وقيل : يجوز أن يراد الكاملون في التقوى ووعدها بإيام وعد دخولها ابتداء دون

سبق عذاب وهو مختص بهم وليس بذلك، والترديد والتفضيل في (خير) مع أنه لاشك في أنه لآخرية في السعير للتهكم والتفريع كما أشرنا إليه هـ

وقال ابن عطية : حيث كان الكلام استفهاما جاز فيه جىء لفظة التفضيل بين الجنة والسعير في الخير لأن الموقف جائز له أن يوقف محاوره على ما شاء أبصر هل يجيبه بالصواب أو بالخطأ، وإنما منع سيويو وغيره من التفضيل إذا كان الكلام خبرا لأن فيه مخالفة الواقع، وأما إذا كان استفهاما فذلك سائق، وقال أبو حيان : إن (خير) هنا ليس للدلالة على الأفضلية بل هو على ما جرت به عادة العرب في بيان فضل الشيء وخصوصيته بالفضل دون مقابلة كقول حسان : * فشريكا لخيرك الفدا * وقولهم الشقاء أحب إليك أم السعادة والعسل أحلى من الحلء وقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام (السجن أحب إلى) ولا اختصاص لذلك في استفهام أو خبر هـ وما ذكر من أمثلة الخبر يرد على ابن عطية إلا أن يقيد الخير الذي ادعى منع سيويو فيه بما لم يكن الحكم فيه واضحا أما إذا كان الحكم فيه واضحا للسامع بحيث لا يختلج في ذهنه ولا يتردد في الأفضل فإن التفضيل يجوز فيه، وقد تقدم تحقيق الكلام في هذا المقام وما أشرنا إليه هنا أولى بالاعتبار بما أشار ابن عطية وأبو حيان إليه * (كَانَتْ) تلك الجنة ﴿لَهُمْ﴾ أى في علم الله تعالى أوفى اللوح أو المراد تكون على أنه وعد من أكرم الأكرمين عبر عنه بالماضى على طريق الاستعارة لتحقيق وقوعه فانه سبحانه لا يخلف الميعاد، وجوز أن يكون هذا باعتبار تقدم وعده تعالى في كتبه وعلى لسان رسله عليهم الصلاة والسلام بإيhamهما (جَزَاءً) على أعمالهم به يقتضى الوعد لا بالإنجاب (وَصَيْرَاهُمْ) ينقلبون إليه، ولم يكتف بقوله تعالى (كانت لهم جزاء) لعدم استلزامه ذلك فقد يشيب الملك في الدنيا انسانا يبستان مثلا ولا يراه فضلا عن أن يسكن فيه، وجملة (كانت لهم) الخ على ما ذكره الطبرسي في موضع الحال من الضمير المحذوف العائد على الموصول في (وعده المتقون) بتقدير قد أودبونه، وجوز أن تكون بدلا من (وعده المتقون) وتفسيرا له، وأن تكون استثنافا في موضع التعليل *

وذكر الزمخشري ما يشمر بأن هذه الجملة تدبيل لتذكير النعمة بما خولهم الله تعالى وطيب عيشهم في ذلك المكان الرافع على وجه يتضمن ضد ذلك لاضدادهم فكأنه قيل كانت لهم جزاء موفورا لا يدخل تحت الوصف ومصيرا أى مصيرا لا يقادر قدره وليس كمصير الكفرة المشار إليه بقوله سبحانه (وإذا ألقوا منها مكانا ضيقا) ويعلم منه فائدة ذكر المصير مع ذكر الجزاء فتأمل، وقوله سبحانه ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾ قيل استئناف وقع جوابا لسؤال نشأ بمقابله حيث أفاد أن الجنة مسكن لهم والسكن في دار يحتاج إلى أشياء كثيرة لتطيط نفسه بسكنائها فكأن سائلا يقول : ما لهم إذا صاروا إليها وسكنوا فيها؟ فقيل لهم فيها ما يشاءون، وقال الطبرسي : الجملة في موضع الحال من قوله تعالى (المتقون) وما هو وصوله مبتدأ والعائد محذوف و (لهم) خبره و (فيها) متعلق بما يتعلق به أى كائن لهم فيها الذى يشاءون من فنون الملاذ والمشتريات وأنواع النعيم الروحاني والجسماني، ولعل كل فريق منهم يقتنع بما أبيض له من درجات النعيم ويرى ما هو فيه ألد الأشياء ولا تمتد أعناقهمهم إلى ما فوق ذلك من المراتب العالية ولا يخطر بباله ما يخطر عليه ولا يتأقن له فلا يشاء أحاد المؤمنين رتبة الأنبياء عليهم السلام ولا يتعرضون للشفاعة لمن كتب عليه الخلود في النار مثلا فلا يلزم الحرمان ولا تساوى مراتب أهل الجنان، وعلى ضد هؤلاء في ذكر أهل النار فقد قال سبحانه فيهم (وحيل بينهم وبين ما يشتهون) هـ

(عَالِدِينَ) حال من أحد ضمايرهم على ما قبل وظاهره عدم الترجيح، وقال بعض الأفاضل: جملة حالا من الأول يقتضى كونها حالا مقدرة ومن الثالث يوم تقييد المشيئة بها فخير الأمور أوسطها، ورجح بعضهم الثالث لقربه والتقييد غير محل بل مهم، وجوز كونها حالا من المتقين ولا يخفى حاله، ولبعض الأجلة ههنا كلام فيه بحث ذكره المحصى فى حواشى التصريح فليراجع (كَانَ) أى الوعد بما ذكر أو الموعد بالمفهوم من الكلام فيشمل الوعد بالجنة وبحصول ما يشاؤون لهم فيها وبالخلود على الأول والجنة وحصول المراتب والخلود الموعد بها على الثانى، وقال بعضهم: الضمير للخلود، وآخر حصول ما يشاؤون لهم فيها أوله ولكن الجنة جزاء ومصيرا، والافراد باعتبار ما ذكر ويبنى عنه ما سمعت، والاكثرون على أنه لما يشاؤون وهو اسم كان وقوله تعالى (عَلَى رَبِّكَ) متعلق بها أو بمحذوف وقع حالا من قوله سبحانه (وَعَدًا) وهو خبرها، ولم يجوز تعلق الجار به سواء كان باقيا على مصدرية أو مؤولا باسم المفعول أى موعودا لما علمت من الخلاف فى مرجع الضمير بناء على منع تقديم معمول المصدر عليه وإن كان مؤولا بغيره أو كان المقدم ظرفا فيه خلاف، وجوز أن يكون (على ربك) مفعلا بمحذوف هو الخبر (وعدا) مصدر مؤكدا، والظاهر أن يجعل هو الخبر أى كان ذلك وعدا أو موعودا (مَسْئُولًا) أى حقيقا أن يسئل ويطلب لكونه مما يتنافس فيه المتنافسون أو سببا لحصول ذلك فمستولية كناية عن كونه أمرا عظيما، ويجوز أن يراد كون الموعد مسئولا حقيقة بمعنى يسأله الناس فى دعائهم بقولهم (ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك)، وقال سعيد بن أبي هلال: سمعت أبا حازم رضى الله تعالى عنه يقول: إذا كانت يوم القيامة يقول المؤمنون: ربنا عملنا لك بما أمرتنا فنجز لنا ما وعدتنا فذلك قوله تعالى: (وعدا مسئولا) *

وأخرج ابن أبى حاتم من طريق سعيد هذا عن محمد بن كعب القرظى أنه قال فى الآية: إن الملائكة عليهم السلام لتسأل ذلك فى قولهم (ربنا وأدخلهم جنات عدن التى وعدتهم) والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام لتشريفه ﷺ والاشعار بأنه عليه الصلاة والسلام هو الفائز بمغائم الوعد الكريم. واستشكلت الآية على مذهب الاشاعة لأنها تدل على الوجوب على الله تعالى لمسكان (على) وعدمه لا يجب عليه سبحانه شئ لاستزام ذلك سبب الاختيار وعدم استحقاق الحمد، وأجيب بأن الوجوب الذى تدل عليه الآية وجوب بمقتضى الوعد والممتنع لإيجاب الإلجاء والقسر من خارج لأنه السالب للاختيار الموجب للفسدة دون إيجابه تعالى على نفسه شيئا بمقتضى وعده وكرمه فانه مسبوق بالارادة والوجوب الناشئ من الارادة لا ينافى الاختيار، وهذا ظاهر إذا كان الوعد حادثا وأما إذا كان قديما فالسابقة والمسبوبة بحسب الذات وذلك لا يستزام الحدوث، أو يقال: الحادث بالارادة تعلقه بالموعود به فانهم (يوم يحشرهم) نصب على أنه مفعول لمضمر مقدم معطوف على قوله تعالى (قل أذلك) الخ أى قل لهم ذلك وأذكر لهم بعد التقرير والتحسير يوم يحشرهم الله عز وجل، والمزاد تذكيرهم بما فيه من الحوادث الهائلة على ما سمعت فى نظائره أو على أنه ظرف لمضمر مؤخر قد حذف للتنبيه على كمال هول وفظاعة ما فيه والابذان بأن العبارة لا تحيط ببيانها أى ويوم يحشرهم يكون من الأحوال والآهوال ما لا ينفى ببيانها المقال *

وقرأ الحسن . وطلحة . وابن عامر . وكثير من السبعة (نحشرهم) بنون العظمة بطريق الالتفات من الغيبة إلى التكلم . وقرأ الاعرج (يحشرهم) بكسر الشين ، قال صاحب اللوامح : في كل القرآن وهو القياس في الافعال المتعدية الثلاثية لأن يفعل بضم العين قد يكون من اللازم الذي هو فعل بضمها في الماضي ، وقال ابن عطية : وهي قليلة في الاستعمال قوية في القياس لأن يفعل بكسر العين في المتعدى أقيس من يفعل بضم العين ، وفيه كلام ذكره أبو حيان في البحر ﴿ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ عطف على مفعول (يحشرهم) وليست الواو للمعية وجوز ذلك أبو البقاء ، والمراد بالموصول عند الضحاك . وعكرمة . والكلي الاصنام بناء أن السياق فيها وينطقها الله تعالى الذي لا يعجزه شيء . وقيل : تتكلم بلسان الحال وليس بذلك •

وأخرج جماعة عن مجاهد أن المراد به الملائكة . وعيسى . وعزير . واضرابهم من العقلاء الذين عبدوا من دون الله سبحانه وتعالى وهو قول الجمهور على ما في البحر لأن السؤال والجواب يقتضيان اختصاصهما بالعقلاء عادة وإن كان الجاد ينطق يومئذ . وجاء فيما يشبه الاستفهام الآتي النص عليهم نحو قوله تعالى : (ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وقوله سبحانه (أنأت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) والظاهر أن المراد - بما - على هذا القول العقلاء المعبدون الذين ليس منهم إضلال كالملائكة والأنبياء عليهم السلام لاما يشملهم والشياطين مثلاً فإن الجواب يأتي ذلك بظاهرة كلاً يخفى ، وأطلقت (ما) على العقلاء إما على أنها تطلق عليهم حقيقة أو مجازاً أو باعتبار الوصف كأنه قيل : أو معبوديهم ، وقال بعض الأجلة : المراد ما يمم العقلاء وغيرهم إما لأن كلمة ما موضوعة للكل كما بنى . عنه أنك إذا رأيت شبحاً من بعيد تقول : ما هو ؟ أو لأنه أريد بها الوصف فلا تختص حينئذ بغير العقلاء فإذا أريد بها الذات أو لتغليب الاصنام على غيرها تنبئها على بعدم عن استحقاق العبادة وتزيلهم في ذلك منزلة من لا علم له ولا قدرة أو اعتباراً لغاية عبدتها وكثرتهم ﴿ فَيَقُولُ ﴾ أي الله عز وجل للمعبودين من دونه اثر حشر الكل تقريراً للعبدية وتبكياتهم •

وقرأ الحسن . وطلحة . وابن عامر (فنقول) بنون العظمة أيضاً ، ومن قرأ من عداهم هناك بالنون وهنا بالياء كان على قراءته هنا التفاتاً من التكلم إلى الغيبة ، وفي نون العظمة هناك إشارة إلى أن الحشر أمر عظيم ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ عَبْدًا هُؤْلَاءَ ﴾ بأن دعوتهم إلى عبادتك وإضافة (عبادي) قيل للترحم أو لتعظيم جردهم لعبادة غير خالفهم أو لتعظيم أمر إضلالهم بدعوتهم إلى عبادتهم مع كونهم عباداً لله عز وجل (وهؤلاء) بدل منه ، وجوز أن يكون نعتاً له ﴿ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ ۚ ﴾ أي عن السبيل بأنفسهم لا خلاصهم بالنظر الصحيح واعراضهم عن المرشد من كتاب أو رسول فحذف الجار وأوصل الفعل إلى المفعول كقوله تعالى (وهو يهدي السبيل) والأصل إلى السبيل أو للسبيل •

وذكر بعض الأجلة أنه لم يقل عز السبيل للبالغة فإن ضله بمعنى فقدته وضل عنه بمعنى خرج عنه . والاول أباح لأنه يومئذ لا وجود له رأساً ، وتقديم الضميرين على الفعلين لما أن المراد بالسؤال التقريري هو المتصدى للفعل لانفسه ﴿ قَالُوا ﴾ استئناف مبني على سؤال نشأ من حكاية السؤال كأنه قيل : فماذا قالوا في الجواب ؟ فقيل قالوا : ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ وكان الظاهر أن يعبر بالمضارع لمكان (يقول) اولاً ، وكان

العدول إلى الماضي للدلالة على تحقق التنزيه والتبرئة وأنه حالم في الدنيا ، وقيل : للتنبيه على أن إجابته بهذا القول هو محل الاهتمام فإن بها التبيك والالزام فدل بالصيغة على تحقق وقوعها ، وسبحان إله التعجب مما قيل لهم إما لأنهم جادات لا قدرة لها على شيء أو لأنهم ملائكة أو أنبياء معصومون أو أولياء عن مثل ذلك محفوظات وإثما هو كناية عن كونهم موسومين بتسبيحه تعالى وتوحيده فكيف يتأتى منهم إضلال عباده وإثما هو على ظاهره من التنزيه والمراد تنزيهه تعالى عن الأضداد ، وهو على سائر الأوجه جواب إجمالي إلا أن في كونه كذلك على الأخير نوع خفاء بالنسبة إلى الأولين ، وقوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا ﴾ الخ كالأد كيد لذلك والتفصيل له .

وجعل الطائي قولهم : (سبحانك) توطئة وتمهيدا للجواب لقولهم : (ما كان) الخ أى ماصح والاستقام لنا ﴿ أَنْ تَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ ﴾ أى أولياء على أن (من) مزيدة لتأكيد النفي . ويحسن زيادتها بعد النفي والمنع وإن كان (كان) (لكن) هذا معمول معمولها فينسحب النفي عليه . والمراد نفي أن يكونوا هم مضلهم على أبلغ وجه كأنهم قالوا : ماصح وما استقام لنا أن نتخذ متجاوزين إياك أولياء نعبدهم لما بنا من الحالة المنافية له فإني يتصور أن نحمل غيرنا على أن يتخذ وليا غيرك فضلا أن يتخذنا أولياء ، وجوز أن يكون المعنى ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك أتباعا فإن الولي كما يطلق على المتبوع يطلق على التابع ومنه أولياء الشيطان أى أتباعه . وقرأ أبو عيسى الأسود القارئ (ينبغي) بالبناء للمفعول . وقال ابن خالويه : زعم سيبويه أن ذلك لغة * وقرأ أبو الدرداء . وزيد بن ثابت . وأبو رجاء . ونصر بن علقمة . وزيد بن علي . وأخوه الباقر رضى الله تعالى عنهما . ومكحول . والحسن . وأبو جعفر . وحفص بن عبيد . والنخعي . والسلمي . وشيبة . وأبو بشر . والإعرافي (يتخذ) مبنيًا للمفعول . وخرج ذلك الزخشرى على أنه من اتخذ المتعدي إلى مفعولين والمفعول الأول ضمير المتكلم القائم مقام الفاعل والثاني «من أولياء» ومن تبعضية لازائدة أى أن يتخذونا بعض الأولياء ، ولم يجوز زيادتها بناء على ما ذهب إليه الزجاج من أنها لاتزاد في المفعول الثاني ، وعلة في الكشف بأنه محمول على الأول يشيع بشيوعه ويخص كذلك ، ومراده أنه إذا كان محمولا ليراد صدقه على غيره فيشيع ويخص كذلك في الإرادة فلا يرد زيد حيوان فإن المحمول باق على عمومه مع خصوص الموضوع ، وقيل : مراده أن الاختلاف لا يناسب مع إمكان الاتحاد والمثال ليس كذلك . والزخشرى لمابنى كلامه على ذلك المذهب والتزم التبعض جاء الاشكال في تنكير « أولياء » فاجاب بأنه للدلالة على الخصوص وامتيازهم بما امتازوا وهو للتنويع على الحقيقة *

وقال السجستاني : المعنى ما ينبغي لنا أن نحسب من بعض ما يقع عليه اسم الولاية فضلا عن الكل فإن الولي قد يكون معبودا ومالكا وناصرا ومخدوما . والزجاج خفي عليه أمر هذه القراءة على مذهبه فقال : هذه القراءة خطأ لأنك تقول : ما اتخذت من أحد وليا ولا يجوز ما اتخذت أحدا من ولى لأن من إنمادخلت لأنها تنفى واحدا في معنى جميع ويقال : مامن أحد قائما ومامن رجل محبا لما يضره ولا يقال : ما قائم من أحد وما رجل من محب لما يضره ولا وجه عندنا لهذا البتة ولوجاز هذا الجاز في « فما منكم من أحد عنه حاجزين »

مانعكم أحد عنه من حاجزين . وأجاز الفراء هذه القراءة عن ضعف وزعم أن (من أولياء) هو الاسم وما في «يتخذ» هو الخبر كأنه يجعله على القلب انتهى .

ونقل صاحب المطلع عن صاحب النظم أنه قال : الذي يوجب سقوط هذه القراءة أن من لا تدخل إلا على مفعول لامفعول دونة نحو قوله تعالى «ما كان لله أن يتخذ من ولد» فإذا كان قبل المفعول مفعول سواه لم يحسن دخولها كما في الآية على هذه القراءة . ولا يخفى عليك أن في الإقدام على القول بأنها خطأ أو ساقطة مع روايتها عن سمعت من الأجلة خطرا عظيما ومنشأ ذلك الجهل ومفاسده لا تحصى . وذهب ابن جني إلى جواز زيادة من في المفعول الثاني فيقال : ما اتخذت زيدا من وكيل على معنى ما اتخذته وكلا أي وكيل كان من أصناف الوكلاء . ومعنى الآية على هذا المنوال ما ينبغي لنا أن يتخذونا من دونك أولياء أي أولياء أي ما يقع عليه اسم الولاية . وجوز أن يكون «يتخذ» على هذه القراءة ماله مفعول واحد «ومن دونك» صلة «من أولياء» حال «ومن» زائدة وعزا هذا في البحر إلى ابن جني . وجوز بعضهم كون (يتخذ) في القراءة المشهورة من اتخذ المتعدي لمفعولين ، وجعل أبو البقاء على هذا «من أولياء» المفعول الأول بزيادة من ومن دونك «المفعول الثاني وعلى كونه من المتعدي لوأحد يكون هذا حالا .

وقرأ الحجاج «أن تتخذ من دونك أولياء» فبلغ عاصما فقال : مقت المتخددج أو ما علم أن فيها من . وقوله تعالى : ﴿وَلَكِنَّ مَعَهُمْ وَءَابَاءَهُمْ﴾ الخ استدراك مسوق لبيان أنهم هم الضالون بعد بيان نزهتهم عن إضلالهم على أبلغ وجه كما سمعت ، وقد نعى عليهم سوء صنيعهم حيث جعلوا أسباب الهداية أسبابا للضلالة أي ما أضللتهم ولكن معتهم وآبائهم بأنواع النعم ليس فواحقتها ويشكروها فاستغفروا في الشهوات وانهمكروا فيها (حَتَّى تَسْأُوا اللَّهَ) أي غفلوا عن ذكرك والايان بك أو عن توحيدك أو عن التذكر لنعيمك وآيات الوهيتك ووجدتك . وفي البحر الذك ما ذكر به الناس على السنة الأنبياء عليهم السلام أو الكتب المنزل أو القرآن ، ولا يخفى ما في الأخير إذا قيل : بعموم الكفار والخبر عنهم في الآية وشمر لهم كفار هذه الأمة وغيرهم ﴿وَكَاؤُوا﴾ أي في عليك الأزل المتعلق بالأشياء على ما هي عليه في أنفسها أو بما يصدر عنهم فيما لا يزال باختيارهم وسوء استعدادهم من الأعمال السيئة ﴿قَوْمًا بُرًّا ١٨﴾ هالकिन على أن (بورا) مصدر وصف به الفاعل مبالغة ولذلك يستوى فيه الواحد والجمع ، وأنشدوا :

فلا تكفروا ما قد صنعنا إليكم وكافوا به فالكفر بور لصانعه
وقول ابن الزبيري : يا رسول الملك إن لسانى رائق ما قنقت إذ أنا بور

أوجع بائر كعوذ في عائذ (١) وتفسيره بهالकिन رواه ابن جرير . وغيره عن مجاهد ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن نافع بن الأزرق سأل عن ذلك فقال : هلكى بلغة عمان وهم من اليمن ، وقيل : بورا فاسدين في لغة الأزدي وقولون : أمر بائر أي فاسد وبارت البضاعة إذا فسدت . وقال الحسن : بورا لا خير فيهم من قولهم : أرض بور أي متعطلة لابنت فيها ، وقيل : بورا عبيان الحق ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لمضمون ما قبله على ما قال أبو السعود .

وقال الخفاجي: هي حال بتقدير قد أو معطوفة على مقدر أي كفروا وكانوا أو على ما قبلها، وقد شنع الزمخشري بما ذكر من السؤال والجواب على أهل السنة فقال: فيه كسر بين لقول من يزعم أن الله تعالى يضل عباده على الحقيقة حيث يقول سبحانه للمعبودين من دونه: أنتم أضللتم أم هم ضلوا بانفسهم فيتبرؤن من اضلالهم ويستعذون به أن يكونوا مضلين ويقولون: بل أنت تفضلت من غير سابقة على هؤلاء. وأبائهم تفضل جواد كريم فجعلوا النعمة التي حقها أن تكون سبب الشكر سبب الكفر ونسيان الذكر وكان ذلك سبب هلاكهم فإذا برأت الملائكة والرسول عليهم السلام أنفسهم من نسبة الاضلال الذي هو عمل الشياطين اليهم واستعاذوا منه فهم لربهم الغنى العدل أشد تبرئة وتنزيها منه. ولقد زهوه تعالى حين أضفوا اليه سبحانه التفضل بالنعمة والتنجيع بها وأسندوا نسيان الذكر والتسبب به للبوارج إلى الكفرة فشرحوا الاضلال المجازي الذي أسنده الله تعالى إلى ذاته في قوله سبحانه (يضل من يشاء) ولو كان سبحانه هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيدي أن يقولوا بل أنت أضللتم انتهى. وأجاب صاحب الفرائد عن قوله: فيتبرؤن من اضلالهم الخ بانهم لإغاثتهم لا أنهم يستحقون العذاب باضلالهم ولم يكن منهم فوجب عليهم أن يقولوا ذلك ليندفع عنهم ما يستحقون به من العذاب وذلك أنهم مسؤولون عما يفعلون والله عز وجل لا يسأل عما يفعل فيلحق بهم نقصان إن ثبت عليهم ولا يمكن لحوقه به تعالى لأنه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعن قوله: ولقد زهوه حيث أضفوا الخ بأن قولهم ولكن متعهم الخ لا ينافي نسبة الاضلال اليه سبحانه على الحقيقة وأيضا ما يؤول إلى الضلال إذا كان منه تعالى وكان معلوما له عز وجل أنهم يضلون به كان فيه ما في الاضلال بالحقيقة فوجب على مذهبه أنه لا يجوز عليه سبحانه مع أنهم نسبوه اليه سبحانه، وعن قوله: ولو كان تعالى هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيدي أنت أضللتم بأن هذا غير مستقيم لأنه تعالى ما أسألهم إلا عن أحد الأمرين وما ذكر لا يصح جوابا له بل هو جواب لما قال: من أضلهم انتهى، وذكر في الكشف جوابا عن الأخير أنه ليس السؤال عن تعيين من أضل لأنه تعالى عالم به وإنما هو سؤال تقرير على نحو «أأنت قات للناس» فلو قالوا: أنت أضللتم لم يطابق وإنما الجواب «أأجابوا» به كما أجاب عيسى عليه السلام بقوله «سبحانك ما يكون لي» الخ وقد اقتدى بالامام في ذلك، وذكر أيضا قبل هذا الجواب أنه لو قيل: إن في «متعهم وآباءهم» ما يدل على أنه تعالى الفاعل الحقيقي للاضلال وأنه لا ينسب اليه سبحانه أدبا لكان وجهه ولا ينبغي أن يكون ذلك بعد التسليم المقصود من الجواب بمتهم الخ بأن يكون المراد الجواب بانت أضللتم لكن عدل عنه إلى «ما في النظم الجايل أدبا لأن الجواب بذلك مما لا يقتضيه السياق كما لا يخفى». وقال ابن المنير: إن جواب المسؤولين بما ذكر يدل على معتقدم الموافقة لما عليه أهل الحق لأن أهل الحق يعتقدون أن الله تعالى وإن خلق الضلال إلا أن للعباد اختيارا فيه وعندهم أن كل فعل اختياري له نسبتان إن نظر إلى كونه مخلوقا فهو منسوب إلى الله تعالى وإن نظر إلى كونه مختارا للعباد فهو منسوب للعباد وهؤلاء المحبون نسبوا النسيان أي الانهماك في الشهوات الذي ينشأ عنه النسيان إلى الكفرة لأنهم اختاروه لانفسهم فصدمت نسبته اليهم ونسبوا السبب الذي اقتضى نسيانهم وانهماكهم في الشهوات إلى الله تعالى وهو استدرأهم ببسط النعم عليهم وصحبها صافلاتنا بين معتقد أهل الحق ومضمون ما قالوا في الجواب بل هما متواطئان على أمر واحد انتهى. ولا يخفى ما في بيان التوافق من النظر، وقد يقال: حيث كان المراد من الاستفهام تقرير المشرकिन وعلم

المستهتمين بذلك مما لا ينبغي أن يذكر لاسيما إذا كانوا الملائكة والانباء عليهم السلام جي . بالجواب متضمنا ذلك على أنهم وجه مشتملا على تحقق الامر في منشأ ضلالهم كل ذلك للاعتناء بإمراده تعالى من تقيهم وتبكيهم ولذا لم يكتفوا في الجواب بسبهم ضلوا بل افتتحوا بالتسبيح ثم نفروا عن أنفسهم الاضلال على وجه من المبالغة ليس وراءه . وراءهم أفادوا أنهم ضلوا بعد تحقق ما ينبغي أن يكون ذريعة لهم إلى الاهتداء من تمتيعهم بأنواع النعم وذلك من أقبح الضلال وتبوهوا على زيادة قبحة فوق ماذكر بالتعبير عنه بنسيان الذكر ثم ذكروا منشأ ضلالهم والاصل الاصيل فيه بقولهم (وكانوا قوما بورا) أماغلى معنى كانوا في نفس الامر قوما فاسدين وإن شئت قلت هالكين ونحوه مما تقدم فظهروا على حسب ما كانوا لأن مافى نفس الامر لا يتغير أو على معنى كانوا في العلم التابع للمعلوم في نفسه كذلك فظهروا على حسب ذلك لثلا يلزم الانقلاب المحال وحاصله أن منشأ ضلالهم فساد استعدادهم في نفسه من غير مدخلة للغير في التأثير فيه وهذا شأن جميع ماهيات الاشياء في أنفسهم فإن مدخلة الغير إنما هي في نحو وجودها الخارجى لا غير ، وإلى هنا ذهب جمع من الفلاسفة والصوفية وشيد أركانه الشيخ ابراهيم الكوراني عليه الرحمة في أكثر كتبه فإن كان مقبولا فلا بأس في تخريج الآية الكريمة عليه فقدره ، وقوله تعالى (قَدْ كَذَّبُوا) حكاية لاحتجاجه تعالى على العبد بطريق تلوين الخطاب وصرفه عن المعبودين عند تمام جوابهم وتوجيهه إلى العبد بمبالغة في تقيهم وتبكيهم على تقدير قول مرتب على الجواب أى فقال الله تعالى عند ذلك : قد كذبكم المعبودون أيها الكفرة ، وقال بعض الاجلة الفاء فصيحة مثلها في قول عباس بن الاحنف :

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القول فقد جئنا خراسانا

والنقد هنا قلنا أو قال تعالى إن قلتم أنهم آلهة فقد كذبكم (بِنَاقَتُولُون) أى في قولكم على ان الاله بمعنى في وما مصدر يقولون الجار والمجرور متعلق بالفعل والقول بمعنى القول ، ويجوز أن تكون ما موصولة والعائد محذوف أى في الذى تقولونه ، وجوز أن تكون الباء صلة والمجرور بدل اشتال من الضمير المنصوب في كذبكم والمراد بمقولهم أنهم آلهة أو هؤلاء أضلونا ، وتعقب بأن تكذيبهم في هذا القول لا يتعلق له بما بعده من عدم استطاعتهم للصرف والنصر أصلا وإنما الذى يستتبعه تكذيبهم في زعمهم أنهم آلهتهم وناصرهم وفيه نظر كما نشير اليه قريبا لإنشاء الله تعالى ، وقيل : الخطاب للمعبودين أى فقد كذبكم العابدون أيها المعبودون في قولكم سبحانه ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء حيث زعموا أنكم آلهة ، والمراد الحكم على أولئك المكذبين بالكفر على وجه فيه استزادة غيظ المعبودين عليهم وجعله مفرعا عليه ماسيا أى إن شاء الله تعالى والفاء أيضا فصيحة ، والجملة جزء باعتبار الاخبار ، وقيل : هو خطاب للمؤمنين في الدنيا أى فقد كذبكم أيها المؤمنون الكفرة في الدنيا فيما تقولونه من التوحيد وجيء بالكلام ليفرح عليه مابعد وكلا القولين كما ترى والثاني أبدهما ، وقرأ أبو حيوة (يقولون) بالياء آخر الحروف وهي رواية عن ابن كثير . وقيل ، والخطاب في (كذبكم) للعابدين وضمير الجمع فيه وفي (يقولون) للمعبودين أى فقد كذبكم أيها العبد المعبودون بزعمكم بقولهم سبحانه الخ والباء للابسة أو الاستعانة ، وفيه أيضا القولان السابقان أى فقد كذبكم أيها المعبودون العبد بقولهم إنكم آلهة أو فقد كذبكم أيها المؤمنون الكفار في التوحيد بقولهم . إن هؤلاء المحسكى عنهم آلهة

﴿فَمَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ أى فما تملكون أيها العبداء ﴿صَرَفًا﴾ أى دفعا للعذاب عن أنفسكم بوجه من الوجوه كما يعرب عنه التذكير أى بالذات ولا بالواسطة ، وقيل : حيلة من قولهم : إنه ليصرف فى أمره أى يحتال فيها ، وقيل : توبة ، وقيل : فدية ، والاول أظهر فان أصل الصرف رد الشيء من حالة إلى أخرى وإطلاقه على الحيلة أو التوبة أو الفدية مجاز ، والمراد فما تملكون دفعا للعذاب قبل حلوله ﴿وَلَا نَصْرًا﴾ أى فردا من أفراد النصر أى العون لا من جهة أنفسكم ولا من جهة غيركم بعد حلوله ، وقيل : نصرا جمع ناصر كصحب جمع صاحب وليس بشئ ، والفاء لترتيب عدم الاستطاعة على ما قبلها من التكذيب لكن لا على معنى أنه لولاه لوجدت الاستطاعة حقيقة بل فى زعمهم حيث كانوا يزعمون أنهم يدفعون عنهم العذاب وينصرونهم وفيه ضرب تهكم بهم ، والمراد من التكذيب المرتب عليه ما ذكره تكذيبهم بقولهم أنهم آلهة ، ويجوز أن يراد به تكذيبهم بقولهم : هؤلاء أضلونا وهو متضمن نفى كونهم آلهة وبذلك يتم أمر الترتيب .

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه وأكثر السبعة (يستطيعون) بالياء التحتية أى فما يستطيع آلهتهم دفعا للعذاب عنكم ، وقيل حيلة لدفعه ، وقيل فدية عنكم ولا نصرا لكم ، وقيل فى معنى الآية على تقدير كون الخطاب السابق للمؤمنين إنه سبحانه أراد أن هؤلاء الكفرة يبدو الشكيمة فى التكذيب الموجب للتعذيب فما يستطيعون أنهم صرفهم عنه ولا نصرا لكم فيما يصيبهم مما يستوجبه من العذاب هذا على قراءة حفص (تستطيعون) بالياء الفوقية ، وأما على قراءة الجماعة (يستطيعون) بالياء فالمعنى ما يستطيعون صرفا لأنفسهم عما هم عليه ولا نصرا لها فيما استوجبه بتكذيبهم من العذاب أو فما يستطيعون صرفكم عن الحق الذى أتم عليه ولا نصرا لأنفسهم من العذاب انتهى وهو كما ترى ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ﴾ أى يكفر ﴿مِنْكُمْ﴾ أيها المكفرون ويعبد من دون الله تعالى لها آخر كهؤلاء الكفرة ﴿يَنذِقْهُ﴾ فى الآخرة ﴿عَذَابًا كَبِيرًا ۝ ١٩﴾ لا يقادر قدره وهو عذاب النار ، وقرئ (ينذقه) على أن الضمير لله عز وجل ، وقيل : لمصدر يظلم أى ينذقه الظلم والاستناد مجازى ، وتفسير الظلم بالكفر هو المروى عن ابن عباس ، والحسن وابن جريج ، وأيد بأن المقام يقتضيه فإن الكلام فى الكفر ووعيده من مفتتح السورة ، وجوز أن يراد به ما يعم الشرك وسائر المعاصى والوعيد بالعذاب لا ينافى العقوب بالنسبة إلى غير المشرك لما حقق فى موضعه . واختار الطيبي التفسير الاول وجعل الخطاب للكفار أيضا لأن الكلام فيهم من أول وقد سبق (فقد كذبتم) وهذه الآية لما جرى عليهم من الأحوال والنكال من لدن قوله تعالى (إذا رأيتم من مكان بعيد) ومعنى (ومن يظلم) حينئذ من يدم على الظلم ، وفى الكشف الوجه أن الخطاب عام والظلم الكفر (ومن يظلم) مظهر أقيم مقام المضمر تنبيها على توغلهم فى الكفر وتجاوزهم حد الانصاف والعدل إلى محض الاعتساف والجلد فجاروا به رسول الله ﷺ وكان الأصل فلا يستطيعون صرفا ولا نصرا ونذيقهم عذابا كبيرا أُنذِيقكم على اختلاف القراءتين والجل على من يدم على الظلم منكم ليختص الخطاب بالكفار صحيح أيضا ولكن نفوذه الذكاة التى ذكرناها انتهى . ولا يخفى أن كونهم إقامة المعاهر مقام المضمر خلاف الظاهر فأمثل ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا أَنْهُمْ لِيَاْكُلُوا الطَّامَاتِ وَيَشْرَبُوا فِي الْأَسْوَاقِ﴾ قيل هو تسلية له ﷺ عن قولهم مال هذا الرسول يأكل الطعام ويشرب فى الأسواق بأن لك فى سائر الرسل عليهم السلام

أسوة حسنة فانهم كانوا كذلك وقال الزجاج: احتجاج عليهم في قولهم ذلك كأنه قيل كذلك كان من خلا من الرسل يأكل الطعام ويمشي في الأسواق فكيف يكون محمد ﷺ بدعا من الرسل عليهم السلام . ورده الطيبي بأنه لا يساعد عليه النظم الجليل لأنه قد أجيب عن تعنتهم بقوله تعالى: (انظر كيف ضربوا لك الامثال) وتعقبه في الكشف بقوله: واقائل أن يقول هذا جواب آخر كما أجيب هنالك من أوجه على ما نقل عن الامام وجعل قوله تعالى « بل كذبوا » جوابا ثالثا وتعقبه بقوله تعالى « واعتدنا لمن كذب بالساعة » لكن المناسبة وتسم الوعيد ثم أجابهم سبحانه جوابا آخر يتضمن التسليّة أيضا وهذا يساعد عليه النظم الجليل، والجملة التي بعد الاقيل صفة ثانية لموصوف مقدر قبل « من المرسلين » والمعنى ما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين الا آكلين وماشين • وتعقب بأن فيه الفصل بين الموصوف والصفة بالا وقد رده أكثر النحاة كما في المعنى، ومن هنا جعلها بعضهم صفة لموصوف مقدر بعد الا وذلك بدل ما حذف قبل وأقيمت صفته مقامه، والمعنى ما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين الا رجالا أو رسلا انهم النخ، وفيه الفصل بين البدل والمبدل منه وهو جائز عندهم . وقد راء الفراء بعد الا من وهي تحتل أن تكون موصولة وأن تكون نكرة موصوفة، وجعل بعضهم الجملة في نخل نصب بقول محذوف وجملة القول صفة أي الارجالا أو رسلا قيل انهم النخ وهو كما ترى ، وقال ابن الانباري: الجملة حالية والاستثناء من أعم الاحوال والتقدير إلا وانهم . قال أبو حيان: وهو المختار، وقد راء الواو بناء على أن الا كتفاء في مثل هذه الجملة الحالية بالضمير غير فصيح، وربما يختار عدم التقدير ومنع دعوى عدم الفصاحة أو يحمل ذلك على غير المقترن بالا لأنه في الحقيقة بدل، ووجه كسر إن وقوعها في الابتداء ووقوع اللام بعدها أيضا . وقرئ « انهم » بالفتح على زيادة اللام بعدها وتقدير جار قبلها أي لانهم يأكلون النخ . والمراد ما جعلناهم رسلا إلى الناس الا لانهم مثلهم ، وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن مسعود . وعبد الرحمن بن عبد الله « يمشون » بتشديد الشين المفتوحة مع ضم الياء مبنيًا للمفعول أي يمشيهم حوائجهم أو الناس والتضعيف للتذكير كما في قول الهذلي: « يمشى بيننا حانوت خمر » وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي كما في البحر « يمشون » بضم الياء والشين مع التشديد مبنيًا للفاعل وهو مبالغة يمشى المخفف فهي مطابقة للقراءة المشهورة ولا يحتاج إلى تقدير يمشيهم حوائجهم ونحوه . وأنشدوا قوله :

ومشى باغصان المائة وابتنى قلائص منها صعبة وذلول
وقوله (١) فقد تركت خزينة كل وغد يمشى بين خانام وطاق

وفي بعض نسخ الكشف ما يدل على أنه لم يظفر بهذه القراءة، وقوله تعالى (وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَنْصَبُوا) قبل تسليّة له ﷺ أيضا لكن عن قولهم « أو يلقي اليه كنز أو تكون له جنة » أي وجعلنا أغنياء من أيها الناس ابتلاء لفقرائكم لننظر هل يصبرون (وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا) أي عالما بالصواب فيما يبتلى به وغيره فلا يضيّق صدرك ولا تستخفّنك آفائهم ، وقيل تصبيره عليه الصلاة والسلام على ما قالوه واستدعوه من أكله الطعام ومشيه في الأسواق بعد الاحتجاج عليهم بسائر الرسل، والكلام من تلوين الخطاب بتعميمه لسائر الرسل عليهم السلام بطريق التغليب على ما اختاره بعضهم ، والمراد بالبعث الأول كفار الامم واختصاصهم بالرسل مصحح لأن

(١) أنشده الأزهري قال أبو عمرو والعرب تسمى معدن الذهب خزينة وأراد بالخانام الخاتم وبالطاق الطيلسان اهـ

بعدوا بعضا منهم وبالبعض الثاني رسلهم على معنى جعلنا كل بعض معين من الامم فتنة لبعض معين من الرسل كأنه قيل وجعلنا كل أمة مخصوصة من الامم الكافرة فتنة لرسولها المدين. وإنما لم يصرح بذلك تعويلا على شهادة الحال، وحاصله جرت سنتنا بموجب حكمتنا على ابتلاء المرسلين بأهمهم وبمناصبتهم لهم العدواة وإطلاق استنهم فيهم بالاقراريل الخارجة عن حد الانصاف وسلوكهم في أذاهم كل مسلك لنعلم صبرهم وأهو خطاب للناس كافة على ما قيل وهو الظاهر، والبعض الأول أعم من الكفار والاعتناء والاصحاء وغيرهم من يصلح أن يكون فتنة والبعض الثاني أعم من الرسل والقراء والمرضى وغيرهم من يصلح أن يفتن. والكلام عليه مفيد لتصبره ﷺ على ما قالوه وزيادة، وقيل: المراد بالبعض الأول من لامل له من المرسلين وبالبعض الثاني أهمهم ويدخل في ذلك نبينا ﷺ وأمة دخولا أوليا فكانه قيل جعلناك فتنة لامتك لانك لو كنت صاحب كنوز وجنات لكان ميلهم اليك وطاعتهم لك للدينا أو بمزوجة بالدينا وإنما بعثناك لامل لك ليكون طاعة من يطعك منهم خالصة لوجه الله تعالى من غير طمع دنيوى وكذا حال سائر من لامل له من المرسلين مع أهمهم والظاهر عموم الخطاب والبعضين وهو الذى تقتضيه الآثار واليه ذهب ابن عطية فقال: ذلك عام للمؤمن والكافر فالصحيح فتنة للريض والغنى فتنة للفقير والرسول المخصوص بكرامة النبوة فتنة لاشراف الناس الكفار في عصره وكذلك العلماء وحكام العدل، وقد تلا ابن القاسم هذه الآية حين رأى أشهب انتهى. واختار ذلك أبو حيان. ولا يضر فيه خصوص سبب النزول فقد روى عن الكلبي أنها نزلت في أبي جهل. والوليد بن المغيرة. والعاصم بن وائل. ومن في طبقته قالوا: إن أسلمنا وقد أسلم قبلنا عمار وصهيب. وبلال. وفلان. وفلان ترفعوا علينا ادلالا بالسابقة. والاستفهام إما في حيز التعليل للجعل ومعادله محذوف كما حذف فيما لا يخص من الامثلة والتقدير لنعلم أتصبرون أم لا أى ل يظهر ما فى علمنا. وقرينة تقدير العلم تضمن الفتنة إياه. وإما أن لا يكون في حيز التعليل وليس هناك معادل محذوف بأن يكون للترغيب والتحريض والمراد اصبروا فاني ابتليت بعضكم ببعض. ويجوز أن لا يقدر معادل على تقدير اعتبار التعليل أيضا بأن يكون الخطاب للرسول عليهم السلام على ما سمعت. وجعل ابن عطية الخطاب فيما سبق عاما وفي «أتصبرون» خاصا بالمؤمنين الذين جعل امهال الكفار فتنة لهم في ضمن العموم السابق وقدر معادلا فقال: كأنه جعل امهال الكفار فتنة للمؤمنين ثم وقفهم أتصبرون أم لا. وجعل قوله تعالى «وكان بك بصيرا» وعدا للصابرين ووعيدا للعاصين. وجعله بعضهم وعدا للرسول ﷺ بالاجر الجزيل لصبره الجليل مع مزيد تشريف له عليه الصلاة والسلام بالالتفات إلى اسم الرب مضافا إلى صميره ﷺ. وجوز أن يكون وعدا لأولئك المعاندين له عليه الصلاة والسلام حتى به انما للتسلي أو التصبر وليس بذلك. واستدل بالآية على القضاء والقدر فانها أفادت أن أفعال العباد كعدواة الكفار واذاهم بمجعل الله تعالى وارادته والفتنة بمعنى الابتلاء وإن لم تكن من أفعال العباد إلا أنها مفضية ومستلزمة لما هو منها. وفيه من الحفاء ما فيه. وقوله تعالى ٥

«تم والحمد لله الجزء الثامن عشر من تفسير روح المعاني وبليه إن شاء الله تعالى ﷻ»

«الجزء التاسع عشر وأوله «وقال الذين لا يرجون» ﷻ»

صحيحة	صحيحة
٢١ تاويل قوله تعالى (وشجرة تخرج من طور سيناء)	٢ (سورة المؤمنين)
٣٣ بيان النعم الواصلة إلى الانسان من جهة الحيوان	٣ أقوال العلماء في معنى الخشوع وبيان ما ورد فيه من الأحاديث
٢٤ شروع في بيان اهمال الناس وتركهم النظر والاعتبار فيما عدده سبحانه من النعم	٤ بيان الآداب التي هي من الخشوع واختلاف العلماء في الخشوع هل هو من فرائض الصلاة أو من فضائلها ومكملاتها وبيان أن محله القلب
٢٤ دعوة نوح قومه إلى توحيد الله وامتناعهم عن اجابته بعله مساواته لهم في البشرية	٤ بيان أن من صفات المؤمنين الاعراض عن اللغو
٢٥ دعاء نوح عليه السلام على قومه بالهلاك وايحاء الله اليه أن يصنع الفلك	٥ بيان أن من صفاتهم آتياء الزكاة وبيان المراد بالزكاة
٢٦ أمر نوح بالدخول في الفلك وأن يأخذ من كل زوجين اثنين إلا من سبق عليه القول	٦ بيان أن من صفاتهم حفظ فروجهم لإعالي أزواجهم أو ما ملككت أيمانهم
٢٨ ارسال هود أوصالح عليهما السلام إلى عاد وثمود لدعوتهم إلى توحيد الله	٦ بيان أن المراد بما ملككت أيمانهم السريات وأن الآية خاصة بالرجال لأن النساء لا يجوز لهن التسرى بالاجماع
٢٩ بيان ما قاله اشراف قومه في رد رسالته بعله البشرية	٧ بيان أن من اتبغى الزيادة على أربع من الحرائر وما شاء من الاماء فهو متعده ويدخل في الاعتداء للوطاة والزنا ومواقعة البهائم
٣١ استبعادهم وانكارهم للبعث	٧ لا يجوز للرجل وطء جارية امرأته وأبيه وأمه وأخته وأبنة الخ
٣٢ ادعائهم أن لحياة الا حياة الدنيا	٧ الرد على الشيعة في تجويزهم نكاح المتعة
٣٣ اهلاكم بالصيحة	٨ بحث في تحريم نكاح المتعة
٢٤ تاويل قوله تعالى (ثم أرسلنا رسلكم بالآيات)	٩ أدلة تحريم نكاح المتعة
٣٥ ارسال هود وصي وهرون عليهما السلام بالآيات التسع والحجج الباهرة إلى فرعون وملئه	١٠ اختلاف العلماء في استعناء الرجل بيده
٣٦ استخبار فرعون وملئه عن الايمان	١١ من صفات المؤمنين حفظ الآمانات والعهود والمحافظة على الصلوات المكتوبة
٣٧ بيان أن ولادة المسيح من غير أب دليل على دظلم قدرة الله	١١ بيان المؤمنين الذين ذكرت أو صافهم هم الذين يرون الفردوس
٣٨ تاويل قوله تعالى (وما يؤنبناهم إلى روبة ذات قرار ومعين) وبيان سبب هذا الايواء	١٢ ذكر مبدأ خاق الانسان
٣٩ أمر الرسل بالاكل من الطيبات والعمل الصالح	١٤ تاويل قوله تعالى (ثم أنشأناه خلقاً آخر)
٤٠ تاويل قوله تعالى (وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون)	١٦ بيان ما آل الانسان في آخر عمره وبعد الموت
٤٢ أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بأن يترك الذين تفرقوا في الدين حتى ياتي وقت ملائكتهم	١٧ الاستدلال على البعث بخاق السموات السبع وانزال الماء من السماء لمنافع الانسان
٤٣ بيان أن ما أمد الله به المشركين من المال والبنين استدراج لهم	١٩ ذكر وجوه المبالغات في قوله تعالى (وأنا على ذهاب به لقادرون)
٤٥ بيان صفات الذين يسارعون في الخيرات	
٤٦ قوله تعالى (ولا تكلف نفساً إلا وسعها)	

صفحة	صفحة
٦٣ طلب الكافر الرجعة إلى الدنيا عند معاينة العذاب	٤٦ بيان أن للعباد صحائف تكتب فيها أعمالهم ويجازون بحسبها
٦٤ رده عن طلب الرجعة واستبعاد وقوعها	٤٧ بيان أن الكفار في غفلة عما ذكر من صحائف الأعمال ولهم أعمال من الكفر والمعاصي هم مستمررون على فعلها
٦٤ انقطاع الانساب بين الكفار يوم القيامة	٤٧ تأويل قوله تعالى (حتى إذا أخذنا مترفيم بالعذاب إذا هم يبجرون)
٦٥ بيان عاقبة المؤمنين والكفار	٤٩ انقطاع الكفار من الدجاة عند حلول العذاب بهم وبيان أن سبب كفرهم بايات الله واستكبارهم عنها أعادنا الله من ذلك
٦٧ توبيخ الكفار على تكذيبهم بايات الله وادعائهم أنهم غلبت عليهم شقوتهم	٥٠ انكار عدم تدبير الكفار للقرآن وانكار استبعادهم له
٦٨ زجر الكفار عن الدعاء وتعليل ذلك	٥١ توبيخهم على انكار الرسول
٦٩ تفسير قوله تعالى (قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين)	٥١ توبيخهم على نسبتهم الجنون إلى الرسول واثبات أنه جاهم بالحق ولكنهم انكروه
٧١ توبيخ الكفار على تغافلهم عن حكمة البعث	٥٢ تأويل قوله تعالى (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن)
٧٢ تفسير قوله تعالى (وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين)	٥٣ تأويل قوله تعالى (أم تسألهم خر جافخراج ربك خير)
٧٣ (ومن باب الإشارة)	٥٤ بيان أن الكفار بلغوا من التور بلغالوا أنجاهم الله من العذاب لتجوا في طغيانهم يعمهون
٧٤ (سورة النور)	٥٥ بيان أن الله أخذهم بالعذاب فما استكانوا له ولا تضرعوا
٧٤ اعراب قوله تعالى (سوره أنزلناها وفرنضناها أنزال الأحكام في هذه السورة واضحة)	٥٦ بيان أن الله وهب للانسان السمع والأبصار والأبصار ليدرك بها الآيات التنزيلية والتكوينية
٧٥ اعراب قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)	٥٧ انكار الكفار البعث كذاب من قبلهم من الامم واقامة الحجج عليهم واضطرارهم إلى الاعتراف والاقرار به
٧٧ بيان ما يضرب به الزاني وكيفية الضرب	٥٩ بيان أعظم برهان على وحدانية الله وعدم اتخاذ ولدًا تعالى الله عن ذلك
٧٨ تعريف الزنا في اصطلاح الفقهاء	٦٠ تقرير الدليل على وحدانية الله وبيان أن الآية هل هي حجة قطعية أو افتراضية
٧٨ بيان أن حكم الآية عام في المحسن وغيره لكنه نسخ في حق المحسن قطعاً والدليل على ذلك	٦٠ تأويل قوله تعالى (قل رب اما ترى ما يوعدون)
٧٨ اجماع الصحابة وجمهور السلف والائمة على أن المحسن يرحم بالحجارة حتى يموت خلافاً للخوارج	٦٢ أمر الله بالاستعاذة من هزات الشياطين
٧٩ مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي عدم الجمع بين الجلد والرجم والرد على المخالف ودليل ذلك	
٨٠ شروط الاحصان	
٨١ بيان أن الاسلام ليس شرطاً في الاحصان والدليل على ذلك	
٨١ اختلاف العلماء في التغريب هل هو من الحد أم لا	

صفحة	صفحة
هذا الكتاب	مذاهب الفقهاء في تغريب المرأة ٨٢
١٠٢ بيان موقع قوله تعالى (فان الله غفور	الكلام على حد العبد والآمة ٨٢
رحيم) بما قبله	اختلاف العلماء في جواز اقامة المولى الحد
١٠٤ بيان حكم القاذفين لأزواجهم	على عبده ٨٢
١٠٥ بيان شهادات اللعان	الدليل على عدم جواز الشفاعة في إسقاط الحد
١٠٦ بيان شروط اللعان	٨٣ بيان أنه لا يليق بالمؤمن أن ينكح إلا العفيفة
١٠٧ اختلاف الأئمة في اللعان هل هو شهادات	الطاهرة ٨٤
مؤكدات بالايمان أو هو ايمان مؤكدة	٨٥ بيان أن ما ذكره المصنف في تأويل الآية
وأدلة كل	لا يتنافى ما ورد في سبب نزولها
١٠٧ يشترط في اللعان كون القاذف في دار	٨٦ أقوال العلماء في تأويل الآية وبيان المختار منها
الاسلام وكون القذف بصريح الزنا	٨٧ بيان أن تحريم نكاح الكافر للسلمة لأن سنة ست
١٠٨ اختلاف العلماء فيمن امتنع عن اللعان	٨٩ بيان حكم القذف
١٠٩ بيان أن لعان الزوج يقدم على لعان الزوجة	٨٩ بيان ما يتحقق به الاحصان وما يسقط به
١١٠ بيان صفة اللعان	وذكر أقوال العلماء واختلافاتهم في ذلك
١١٠ بيان أن الحرمة لا تثبت إلا بعد اللعان خلافا	٩١ شرط القذف أن يكون بصريح الزنا
للشافعي حيث ثبت عنده بمجرد لعان الزوج	وبيان اللفاظ التي يثبت بها القذف
١١١ تأويل قوله تعالى (ان الذين جاؤا بالافك)	٩٢ بيان أنه لا حد بالترضي وبيان الفاظه
١١٢ حديث الافك	٩٢ بيان أن الشهود لا تشترط فيهم العدالة وإنما
١١٤ اعتذار حسان بن ثابت عما نسب اليه من	يشترط اجتماعهم في مجلس الحاكم فلو شهدوا
القول بالافك وما قاله في مدح السيدة	متفرقين لم تقبل وحدوا حد القذف
عائشة رضي الله تعالى عنها	٩٣ اختلاف العلماء في القذف هل هو من حقوق
١١٥ بيان أن الذي تولى الافك هو عبد الله بن	الله أو من حقوق العبد وبيان ثمرة هذا الخلاف
أبي بن سلول لعنه الله	٩٤ بيان القذف لا يتوقف على حضور المقذوف
١١٦ بيان من حد في الافك وما قيل في ذلك	٩٤ بيان من له المطالبة بحد القذف للبيت
١١٧ تأويل قوله تعالى (ولا إذ سمعتموه ظن	٩٥ اختلاف العلماء هل للولد مطالبة أبيه بقذف
المؤمنين والمؤمنات بأنفسهم خيرا)	أمه أم لا ودليل ذلك
١١٩ تأويل قوله تعالى (اذ تلقونه بالسكنك) الخ	٩٧ بيان أن القذف من الكبائر
١٢١ اختلاف العلماء هل العلم بكون زوجة	٩٨ مذهب الحنفية أنه لا تقبل شهادة المحدود
الرسول لا يجوز أن تكون فاجرة من	في قذف وان تاب إلا إذا كان كافرا فلقذف
الشروط العقلية للنوبة أو من الشروط	ثم أسلم توجيه ذلك وبيان أن الاستثناء في الآية
الشرعية	عندهم من الجلة الأخيرة
١٢٢ وعيد من أحب شيوع الفاحشة في المؤمنين	٩٩ مذهب الشافعي قبول شهادة المحدود إذا تاب
١٢٣ نهي المؤمنين عن اتباع خطوات الشيطان	وبيان الاستثناء عنده وبيان أقوال
١٢٥ تفسير قوله تعالى (ولا ياتل أولوا الفضل	التحاة في ذلك وما جرى بينهم من المناقشات
منكم والسعة) الخ	وتحقيق المقام في ذلك وهو من تفاسير

صفحة	صفحة
١٤٥	الدليل على أن مالا يكون ردة من المعاصي لا يحبط العمل
١٤٦	لمن قاذف المحصنات في الدنيا والآخرة
١٤٧	بيان أن من رمى إحدى أمهات المؤمنين بعد نزول هذه الآيات فهو كافر قطعاً
١٤٧	بيان أنه لا خلاف في جواز لعن كافر معين
١٤٨	تحقق موته على الكفر ويحرم لعن أبي طالب على القول بموته كافرًا النخ
١٤٨	تفسير قوله تعالى (يومئذ يوفيه الله دينهم الحق) النخ
١٤٨	شهادته الله تعالى لأهل البيت النبوي بالبراءة من الألفك رضى الله تعالى عنهم
١٤٨	بيان ما ورد في فضل عائشة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنها والرد على الروافض
١٤٨	في زعمهم موتها على الكفر وعلى الشيعة في زعمهم خروجها من أمهات المؤمنين بعد وقعة الجمل
١٤٨	التي عن دخول بيوت الأجناب قبل الاستئذان
١٤٨	بيان أن الصحيح تقديم التسليم على الاستئذان والدليل على ذلك
١٤٨	مشروعية الاستئذان للامعى
١٤٨	بيان حكم البيوت الخالية من أهلها
١٤٨	أمر المؤمنين بغض النظر عما يحرم النظر إليه
١٤٨	الأمر بحفظ الفرج عما لا يحل من الزنا والورطة
١٤٨	أمر المؤمنين بغض النظر عما لا يحل لمن النظر إليه
١٤٨	أمر من يحفظ فروجه عن ما لا يحل لمن من الزنا والسحاق وبيان ما يحل لمن أبادؤه من الزينة وما لا يحل
١٤٨	بيان عورة الحرمة والآلة
١٤٨	بيان موارد الرخصة في إبداء الزينة
١٤٨	مذاهب العلماء في نظر العبد إلى سيده
١٤٨	مذاهب العلماء في دخول المحبوب والمخت على النساء
١٤٥	بيان أنه يجوز لمن إبداء زينتهن للأطفال الذين لم يعرفوا العورة
١٤٦	نهي النساء عن الضرب بالأرجل ليسمع أصوات الخلاخل
١٤٧	بيان أن التوبة سبب للفلاح
١٤٧	الأمر بانكاح الأيامى والصالحين من العبيد والاماء
١٤٨	اختلاف العلماء هل الأمر في الآية للوجوب أو للندب
١٤٨	بيان ما ورد في وعد المتزوج بالغنى
١٥٠	إرشاد العاجزين عن مبادئ النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم حتى يفنيهم الله من فضله
١٥٠	بيان أن النكاح تقع به الأحكام الخمسة وتفصيل ذلك
١٥٢	الأمريّة: تأية من يستحق الكتابة من المملوكين وبيان معنى الكتابة شرعاً وما يترتب عليها
١٥٤	اختلاف العلماء في الأمر في قوله تعالى (فكان يومهم) هل هو للوجوب أو للندب
١٥٤	بيان المراد بالخير في قوله (إن علمتم فيهم خيراً)
١٥٥	أمر الموالى بإتباع المكاتبين شيئاً من أموالهم إعانة لهم
١٥٦	النهي عن إكراه الاماء على البغاء
١٥٨	بيان ارتفاع الأثم عن المكروه ورجوعه إلى المكروه
١٦٠	بيان معنى النور والضياء في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة
١٦١	اختلاف الفلاسفة في حقيقة النور ودرجته المتأخرين منهم عليهم
١٦٣	تفسير النور عند الفلاسفة باطلاق آخرويان المراد به في الآية الكريمة
١٦٥	تأويل قوله تعالى (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح)
١٦٦	تفسير قوله تعالى (الزجاجة كأنها كوكب دري)
١٦٩	تأويل قوله تعالى (نور على نور) وبيان أقوال البلغاء في هذا المقام
١٧٣	بيان أحوال من حصلت لهم الهداية بذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والبدنية
١٧٧	بيان أن هؤلاء المهتدين لا تلهيهم تجارعتهم ولا

صحيفة

يبيع عن ذكر الله الخ

١٧٩ بيان أن مآل أعمال البر التي يعملها الكفار

كحالة الرحم وسقاية الحاج وعمارة المسجد

واغاثة الملهوف كسراب بقيعة الخ

١٨١ تاويل قوله تعالى (أو كظلمات في بحر لجي) الخ

١٨٣ الكلام على « داد » وهو مبحث نفيس

١٨٣ الكلام على الرقبة وشروطها

١٨٥ (ومن باب الإشارة في الآيات)

١٨٦ تاويل قوله تعالى (ألم تر أن الله يسبح له من

في السموات والأرض)

١٨٨ اختلاف العلماء في تسبيح الطيور وغير هامل

هو حقيقى أو مجازى

١٨٨ تاويل قوله تعالى (كل قد علم صلاته وتسبيحه)

١٨٩ تاويل قوله تعالى (ألم تر أن الله يرحم عباده)

١٩١ أقول الحكاية في كيفية حصول المطر

١٩٢ تفسير قوله تعالى (يقلب الله الليل والنهار)

١٩٢ تفسير قوله تعالى (والله خلق كل دابة من ماء)

١٩٤ بيان بعض أحوال الكفار

١٩٥ بيان أن من أحوالهم الاعراض اذا دعوا

إلى الله ورسوله

١٩٦ بيان أسباب هذا الاعراض

١٩٧ بيان أن المؤمنين هم الذين اذا دعوا الى الله

ورسوله ليحكم بينهم قالوا سمعنا وأطعنا

١٩٨ تقرير ما تقدم من حسن حال المؤمنين والكلام

على « يتقه »

١٩٩ حكاية بعض أكاذيب الكفرة المناهقين مؤكدا

بالإيمان والرد عليهم

٢٠٠ الامر بطاعة الله ورسوله

٢٠١ تاويل قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا منكم

وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض) الخ

٢٠٣ الاستدلال بهذه الآية على صحة خلافة الخلفاء

الأربعة رضى الله تعالى عنهم وبيان أقوال الشيعة

والرد عليهم في هذا المقام

٢٠٨ بيان مآل الكفرة في الدنيا والآخرة

٢١٠ أمر المؤمنين بأن يامروا الذين ملكت إيمانهم

والذين لم يلبثوا الحلم بالاستئذان عند الدخول

صحيفة

عليهم في الاوقات الثلاث

٢١٤ بيان العذر المرخص في ترك الاستئذان

٢١٥ وجوب الاستئذان على الأطفال اذا بلغوا

٢١٦ تاويل قوله تعالى « والقواعد من النساء اللاتي

لا يرجون نكاحا » الخ

٢١٧ نفى الحرج عن الاعمى والاعرج والمريض

في اكلهم مع الاصحاء في بيوت آبائهم الخ

٢٢٢ تاويل قوله تعالى (فاذا دخلتم بيوتا فسلوا

على أنفسكم)

٢٢٤ النهي عن قياس دعاء الرسول على دعاء بعض الناس

٢٢٦ وعيد من يتسأل بدون استئذان الرسول

٢٢٦ الاستدلال بقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون

عن أمره) على أن الأمر للوجوب

٢٢٩ (ومن باب الإشارة في الآيات)

٢٣٠ (سورة الفرقان)

٢٣٠ تاويل قوله تعالى (تبارك الذى نزل الفرقان

على عبده)

٢٣٣ حكاية أبطال المشركين في أمر التوحيد

والتبوة وأظهار بطلانها

٢٣٤ ادعاء المشركين أن القرآن افك افتره

الرسول وأعانه عليه اليهود والرد عليهم

٢٣٥ ادعائهم أن القرآن أساطير الأولين

٢٣٦ الرد على هذه الفرية

٢٣٧ انكار بعضهم نبوته ﷺ بحجة أنه

يأكل الطعام وعشى في الأسواق

٢٣٨ طلبهم أن ينزل عليه ملك أو يلقى اليه كنز

٢٣٨ ادعائهم أنه مسحور والرد على هذه الأباطيل كلها

٢٣٩ تفسير قوله تعالى : (تبارك الذى ان شاء

جعل لك خيرا من ذلك جنات) الخ

٢٤٨ خطاب الله تعالى للمعبودين من دونه بقوله

أأنتم اضللتهم عبادى هؤلاء أم هم ضلوا

السبيل تقريبا للعبدة وتوبيخا لهم

٢٤٩ جواب المعبودين من دون الله ما كان ينبغى

لنا ان نتخذ من دونك أولياء

٢٥٣ تفسير الصرف والنصر الواقفين في قوله

تعالى (فاستطيعون صرفا ولا نصرا) وبه يتم الجزء